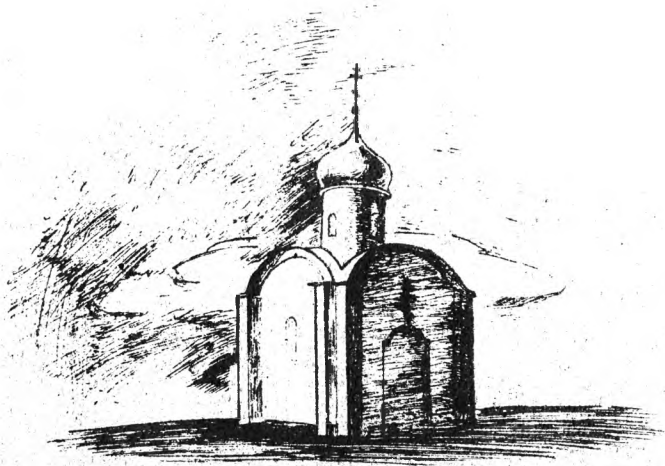


Философское
Образование

В.Г.БОГОМЯКОВ

СОКРОВЕННОЕ КАК ПРИНЦИП БЫТИЯ



РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО
МЕЖВУЗОВСКИЙ ЦЕНТР
ПРОБЛЕМ НЕПРЕРЫВНОГО ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
ПРИ УРАЛЬСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ УНИВЕРСИТЕТЕ
ИМ. А.М.ГОРЬКОГО

Серия
«Философское образование»
Выпуск 15

В.Г.БОГОМЯКОВ

**СОКРОВЕННОЕ
КАК ПРИНЦИП БЫТИЯ**

МОНОГРАФИЯ



Екатеринбург
1999

УДК 111:23
ББК Ю212.0+Ю215.0
Б744

*Печатается по решению Межвузовского
центра проблем непрерывного гуманитарного образования*

Богомяков В.Г.

Б744 Сокровенное как принцип бытия: Монография / Рос. филос. о-во и др. — Екатеринбург: Банк культурной информации, 1999. — 196 с. — (Сер. «Филос. образование» / Ред. совет: В.В.Ким (предс.) и др.; Вып. 15). ISBN 5—7851—0147—5

Издание посвящено анализу понятия «сокровенное». Автор раскрывает его онтологические, гносеологические и аксиологические аспекты в русле петристической традиции. В работе сравнивается святоотеческая точка зрения на проблему сокровенного и подходы экзистенциализма, феноменологии и других современных философских направлений.

Пособие рекомендуется преподавателям, студентам вузов, всем, кто интересуется философскими и богословскими проблемами.

УДК 111:23
ББК Ю212.0+Ю215.0

Научный редактор:

В.В.Ким, доктор философских наук, профессор

Рецензенты:

Кафедра социальных и гуманитарных наук Тюменской архитектурно-строительной академии;

Н.Д.Зотов - Матвеев, доктор философских наук, профессор

Научное издание

СЕРИЯ
«ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ»
Выпуск 15

БОГОМЯКОВ Владимир Геннадьевич

**СОКРОВЕННОЕ
КАК ПРИНЦИП БЫТИЯ
МОНОГРАФИЯ**

Художник *С.Р.Кудрявцева*
Корректор *Н.А.Зайцева*
Компьютерная верстка *В.Д.Толмачева*
Печать *И.В.Зыкина*

Изд. лиц. № 071278 от 25.03.96 Подписано в печать 22.12.99
Формат 60×84 1/16. Бумага *Union Print*.

Гарнитура *Times New Roman Cyr*. Печать на ризографе.

Усл. печ. л. 11,39. Уч.-изд. л. 12,74. Тираж 300 экз. Заказ № 40.

Банк культурной информации. 620026, Екатеринбург, ул. Р.Люксембург, 56.
Тел./факс: + 7/3432/22—15—46. Отп. в изд.-ве.

© В.Г.Богомяков, 1999
© С.Р.Кудрявцева, рисунок на
обложке, 1999
© Банк культурной информации,
оформление, серия, 1999

ISBN 5—7851—0147—5

ПРЕДИСЛОВИЕ

Данное исследование посвящено характеристике сокровенного как принципа бытия.

Во введении внимание читателя акцентируется на негативных тенденциях в современной культуре и общественном сознании, проявляющихся в абсолютизации покорительно-освоительного начала человеческой деятельности, в болезненном стремлении к пересечению всех границ и трансцендированию через все пределы. Это ведет к состоянию деонтологизированного субъективизма и «метафизического аутизма», пребывая в котором, человек не может обрести свой ойкос (дом) и установить конструктивные иерархические связи с миром. Выход из создавшейся ситуации состоит в глубоком осмыслении сокровенного как преображающего человека начала. По мнению автора, говорить о сокровенном есть дело философии, ибо именно философия стремится к проговариванию последнего и предельного.

В первой главе «Богословие, философия и поэзия: диалог о сокровенном» говорится о богословии, философии и поэзии как о самостоятельных формах человеческого сознания, пытающихся выразить сокровенное. Они способны на это, так как в них самих есть скрытое сокровенное начало. Наш долг — проявлять непрекращающееся бытийное упорство и находить сокровенное во всех человеческих способностях и действиях в окружающем мире.

Вторая глава «Диалог с Другим как способ выявления сокровенного» содержит анализ субъект-объектных отношений без Другого и попытку осмысления взаимодействия с реальностью Другого. Стремясь к «объемлющему», мы включаемся в поток вселенской взаимности, устанавливаем Я-Ты связи, открывая для себя дружость. Верхний онтологический уровень дружости — это Бог как Другой и Друг. С ним человек находится в синергичном диалогическом соработничестве. Отмечается взаимосвязь понятий «сокровенность», «диалогичность» и «синергичность». Сокровенное обнаруживается в процессе осознания-установления-преодоления границ, посредством которых и строится диалог.

В третьей главе «Понятие “сокровенное”» раскрываются основные его признаки. Данное понятие энтузиастично, полисемантично и многослой-

но. Сначала сокровенное дается человеку в апофатическом ключе Непостижимости и Неизреченности. Если человек остается на этом уровне сокровенности, то это означает для него позицию агностицизма и созерцания Абсолюта в его абсолютной неприступности. Выходя на другие уровни сокровенности, человек приходит к пониманию Живого Бога и взаимодействию с Ним, вступает в синергийный процесс теозиса, где местом встречи Бога и человека является человеческая личность. На основании сказанного сокровенное определяется в качестве важнейшего принципа бытия, имеющего диалогический, синергийный характер, выступающего для человека в аутогерменевтическом и социально-коммуникативном аспектах как принцип самопонимания и миропонимания, как принцип самотрансформации и изменения мира.

В четвертой главе «Проблема отношения к сокровенному» рассматриваются три мировоззренческие позиции: отрицание сокровенного, ирония и благоговение.

Пятая глава «Сокровенное во взаимоотношениях Бога и человека» описывает данные взаимоотношения в русле православно-христианской традиции, основывающей понимание сокровенного на мере включения человека в мета-антропологический процесс теозиса, в онтодиалог, ведущий к возрастанию человека как целостности.

В шестой главе «Сокровенное» во взаимоотношениях человека и природы» говорится о долге человека перед природой как «освобождении от рабства тлению». Природа как продолжение человеческой телесности выступает в качестве иерархии «жилищ человека», домов, имеющих свою икономию и синергийный строй, соответствующий логосности мироустройства.

В седьмой главе «Сокровенное во взаимоотношениях человека и человека» анализируются соотношения сокровенного и свободы, сокровенного и власти, исследуется сокровенность творчества, истории, брака и быта.

Текст работы снабжен библиографическими ссылками и примечаниями на исследования цитируемых авторов, дополнен списком литературы. К работе прилагается подборка цитат, афоризмов мыслителей древности и современности, отцов Церкви о сокровенном. Предлагается также словарь основных терминов, используемых в философии и богословии для описания сокровенного начала и взаимодействия с ним человека.

ВВЕДЕНИЕ

На языке политологии состояние современного российского общества может быть представлено как кризис нескольких типов политических систем: классического либерального, модернизационного, а также постмодернистского. Названные типы представляют культуру определенного уровня, которая может быть обозначена как индивидуалистическая (или телесная). Происходит метание из одной крайности в другую по принципу «из огня да в полымя», которое разворачивается в пространстве недиалектических противоречий. Фатальное ненахождение золотой середины позволяет предположить, что она будет найдена лишь в случае хотя бы незначительного отклонения вверх по вертикали от унылого горизонтализма. Выход из кризиса видится в переходе на принципиально иной уровень: к культуре, которую Питирим Сорокин именовал «идеационной», а мы можем назвать проще — духовной.

Такой переход видится чем-то гораздо большим, чем просто смена правления (допустим, реставрация монархии). Он предполагает совершенно иной экзистенциальный уровень человеческой жизнедеятельности, коренную смену мировоззрения и мирочувствования. Диагноз, который можно поставить современному человеку, — это «метафизический аутизм», то есть абсолютное его одиночество в окружающем мире¹. Плодотворная культура всегда строится как диалог человека и Бога, человека и природы, человека и человека. Современная же культура принципиально монологична, что приводит к тотальной недоверности, когда субъект самодостаточен в своей субъективности.

Холодно на планете,
Из пустоты не убрать ее.
Ненастоящие дети
Что-то твердят по радио.

Н.Глазков

В культуре XX века широкое распространение получил феномен, имя которому «кич» (от польского *Suć* — подделка). Кич имеет место, когда на первый план выдвигаются внешние блеск, красивость и увлекательность, призванные компенсировать полное отсутствие глубины. Распространение кича во всех сферах жизни связано, как мы считаем, с постмодернист-

ским релятивизмом и полным нестремлением к Истине. Тотальная недостоверность выступает в двух основных обликах: а) бессокровенность; б) ложная сокровенность, предполагающая ориентацию на бесплодное фантазирование, иллюзионизм, мир грез вместо реального мира. В первом случае человек начинает жить в тривиализируемом мире голых видимостей, в мире, который словно бы теряет объем, упрощается и уплощается. Во втором случае человек заключает себя в мир реифицированных псевдообъектов. Грохочущая и пестрая пустота завораживает. Как говорит писатель В.Пелевин: «Мы живем во время, когда «имиджи», отражения окончательно отрываются от оригиналов и живут самостоятельной жизнью. И каждый из них приобретает определенную суггестивно-коммерческую ценность, не соответствуя абсолютно ничему в реальности»². В условиях недостоверности и неподлинности философия обречена на тамадизацию, то есть большее, на что может рассчитывать философ, — это быть позванным властью на веселое застолье в качестве тамады.

«Метафизический аутизм» чрезвычайно обедняет современного человека, вводит его сознание в одномерную плоскость освоения, что выражается в болезненном стремлении к пересечению всяческих границ и трансцендированию через все пределы. В повседневной жизни покорительно-освоительная направленность современного сознания во многом связана с деятельностью так называемого Всемирного Глобального Потребительского Общества как фабрики по производству образов и символов, прельщающих человека³. Глобальное Потребительское Общество не только детерминирует поведение людей путем активного формирования потребностей, притязаний, разжигания алчности, но и формирует отношение к окружающему как к совокупности простых объектов, призванных к присвоению, освоению, поглощению. Если верить Э. Фромму, в основании такого потребительского отношения к жизни лежит находящаяся глубоко в сознании убежденность в том, что, поглощая нечто, я становлюсь обладателем свойств этого нечто. Я хочу стать всем на свете, стать Абсолютом, достигнуть абсолютности, присвоив себе все сущее.

Суетливая жизненная позиция, выражающаяся в стремлении пересекать все границы и срывать все покровы, стала навязчивым, болезненным состоянием, которое постоянно продуцируется современной цивилизацией. Это не дает человеку узнать полноту бытия: осознать себя реально в той точке жизни, где он находится, — не стремиться бесконечно куда-то двигаться, но обрести свой ойкос (дом), топос (место), установить иерархические связи с миром. (Противоположную интенцию имеет христианство, как «узкий путь», предостерегающий против горизонтализма, растекания по поверхности и утверждающий необходимость попадания в «узкие врата»).

Назовем несколько наиболее характерных проявлений покорительно-освоительной ориентации современного сознания. Так, настоящей мани-

ей XX века стала мода на измененные — не важно зачем и какой ценой — состояния сознания. В человеческой жизнедеятельности мы наблюдаем преклонение перед «новым», которое якобы всегда лучше, современнее, прогрессивнее и проч., чем старое. Здесь следует упомянуть такое явление современной молодежной культуры, как *trainspotting*. Первоначально этот термин обозначал малопонятную для простого россиянина забаву: снятие штанов перед движущимися поездами и тщательное документирование этих странных акций. Позднее термин стал интерпретироваться более широко: в качестве своеобразной культурно-поведенческой ориентации, может быть, даже в качестве своеобразного мировоззрения, сущностью которого является экспериментирование ради экспериментирования, постулирование особой ценности эксперимента как такового для человеческой личности.

По сути дела, *trainspotting* выступает как бытийная стратегия, лозунгом которой могут быть слова: «Попробовать надо все!». «Все» — это и наркотики, и пресловутые «сексуальные эксперименты». «Первое послание к коринфянам» святого апостола Павла, где ясно сказано, что «мужеложцы царства Божия не наследуют», и положение здравого смысла о том, что не обязательно человеку съесть три тонны песка и болотной тины, чтобы оценить вкус шоколада, не считаются серьезными аргументами против стремления пробовать все подряд. По нашему мнению, такое понимание жизни довольно емко выражает постмодернистское «недоверие к метаповествованиям» (Ж.Ф.Лиотар). Во-первых, пребывая в безбожном конечном, человек перед лицом физического небытия желает ненасытно хватать все подряд. И чем ближе финал, тем неистовее должно быть присваивание всего окружающего. (Стремление к обладанию как защита от тревоги приводит к неконтролируемому поглощению информации, по существу, к информационному загрязнению сознания). Во-вторых, отвергая все авторитеты и традиции, человек непременно стремится попробовать все *сам*. В-третьих, «экспериментатор» обязательно хочет попробовать *все*, потому что все вещи и явления, все точки зрения и позиции для него равнозначны. Нет четких жизненных ориентиров, нет абсолютных ценностей, нет Высших Смыслов. Все одинаково серенько и все одинаково на что-нибудь да сгодится. В искусстве «метафизический аутизм» приводит к ориентации на «иное», которое якобы самоценно само по себе. Покорительно-освоительная направленность сознания и питающий ее деонтологизированный субъективизм далеко не безобидны, ибо они являются источником утопического активизма, принесшего в XX веке столько бед⁴.

В своей работе мы пытаемся показать, что сокровенное может быть противоядием против деонтологизированного субъективизма, «метафизического аутизма», тотальной недоверчивости и абсолютизации покорительно-освоительного начала человеческой деятельности. Безусловно, размышление о сокровенном есть дело философии как произнесения по-

следного и предельного. В работах М.Хайдеггера, К.Ясперса, Г.Марселя, С.Л.Франка и др. указывается на важность сокровенного для жизни человека и для философствования. Для раскрытия различных аспектов сокровенного мы обратились как к работам данных авторов, так и к творчеству других мыслителей, занимавшихся всесторонним исследованием человеческого существования, — Н.А.Бердяева, М.Бубера, Э.Левинаса, С.Кьеркегора, Ж.-П.Сартра и др. И хотя взгляды вышеупомянутых авторов на одну и ту же проблему нередко противоречивы и неоднозначны, написанное ими, тем не менее, позволяет лучше, полнее представить поле нашего исследования. Однако экзистенциализм, стремящийся искать человека в области рационально нераскрываемой субъективности, несет в себе опасность бесконечной индивидуализации и субъективизации человека. Человек-одиночка — эта трагическая и нелепая фигура находится в центре внимания современной философии. Если для Кьеркегора стать одиночкой означало возможность установления связи с Богом, то у Хайдеггера человек становится открытым для своего Я, которое само по себе есть некая замкнутость. И хотя хайдеггеровский человек ориентирован на «бытие с миром», в своей попечительной заботе о других он страшно одинок. Само появление «экзистенциальной философии» вызвано тем, что исторически пути метафизики и антропологии разошлись, и просто обязана была появиться философия, занятая исключительно уникальностью человеческого бытия. В настоящее же время экзистенциализм все более удаляется «во вчера», оставляя вопрос о человеке вновь совершенно открытым⁵.

Разумеется, и до появления экзистенциализма некоторые аспекты сокровенного рассматривались с различных позиций в работах многих авторов, так как истоком любой философии является неубедительность простой достоверности опыта. Парменид за изменчивостью мира видел сущностную неподвижность, неподвижное самотождество; Гераклит, напротив, за статичными вещами — беспредельное становление. «Сокровенное» Демокрита, стоящее за качествами вещей, имело чисто техническую ненаблюдаемость слишком маленьких атомов. У Платона идеи имеют несравненно более сложный характер, так как они невоспринимаемы чувствами, но умопостигаемы. В античной философии сложилось учение о Едином, которое превышает сущности и знаний. Неоплатоники в III — VI вв. предложили различать два Единых: одно как чистое «не», другое — как начало диалектического ряда и принцип бытия чисел. Совершенно особое место в исследовании сокровенных начал бытия имеют удивительные работы Дионисия Ареопагита (V в.), который в отличие от холодного и абстрактного неоплатонизма показывает сокровенность живую и богато жизненную, обосновывает апофатическое видение абсолютно-трансцендентной, ни с чем несравнимой Личности. Глубокое понимание сокровенности мы находим у Николая Кузанского (XV век), который ввел понятия «не-иное», определяющее самое себя и все остальное. В Новое время о сокро-

венном начинают все больше говорить как о *скрытом*, то есть происходит логицирование Абсолюта, освобождение логики от абсолютной трансцендентности, и вырабатывается позиция, которую А.Ф.Лосев называет «имманентизмом»⁶. Данный автор считает, что германский имманентизм начинается с XIII века, с Мейстера Экхарта. Далее через М.Лютера и Я.Беме он приходит к немецкому идеализму XVIII — XIX вв., а затем — к неокантианству, неогегельянству и неошеллингианству. В имманентизме абсолютное трактуется как соизмеримое с человеком, на него проецируется человечески осмысленная предметность. «Абсолютное выступает то как мистическая глубина индивидуальной души, то как красивый вселенский хаос — предмет романтических чувств и исканий, то как рациональная схема логически построенных законов или понятий..., то как бессмысленная, но вечно жаждущая жизни мировая воля»⁷. Экхарт различает Бога (Gott) и Божество (Gottheit). От понятного Бога он идет к Божеству, которое оказывается глубинами человеческого Я, демонстрирующими субстанциальное тождество человека и Абсолюта. Если у Экхарта сокровенное бытие имманентно лишь мистическому субъекту, то дальнейшее развитие имманентизма стремится сделать его соразмерным «обычному» субъекту. (Это сопровождается тенденцией превращения человека из онтологического Я в социальный факт, а затем — приравниванием его к вещи). Для рационально-эмпирического субъекта мистические глубины Экхарта есть лишь «вещи-в-себе». Такой субъект у Канта, являясь законодателем природы, еще не объявляет себя создателем мира в целом и Бога⁸. Фихте же говорит уже о едином Я как безраздельном синтезе субъекта и объекта, который есть «абсолютное ВСЕ» (Шеллинг).

Философские тенденции осмысления сокровенного не могут быть поняты без учета глобального поворота в истории философии, который М.Хайдеггер определил как «забвение бытия» и «онтологический нигилизм». Новое время отказалось от идеи Абсолютного Бытия, начиная с номинализма развивается линия разделения мышления и реальности, приводящая к утверждению, что бытие — это и есть наше сознание, что человеку дан лишь его ум, направленный на реальность. Это приводит к фундаментальным сдвигам в осознании человеком реальности: теряется основание жизни, когда человеку не на что и не на кого надеяться, кроме самого себя, когда абсолютный статус получает «мое!». И человек уже ничего не обретает, но лишь изобретает. Забвение бытия есть одновременно забвение Вечности — все начинает решаться «здесь и сейчас». Опасность «онтологического нигилизма» для философии, которой нет без трансцендентных актов выхода за пределы опыта, очевидна. Философствование, базирующееся на угасшей трансцендентности, это уже не философствование, а нечто совершенно иное. О.Е.Иванов пишет о потере идеи бытия и метафизического понимания: «В момент, когда бытие оказалось замененным существованием, онтическое и онтологическое как бы отождествились. «Те-

лесная организация» вдруг вошла в русло метафизической перспективы, стала однопорядковой сущности или субстанции, а метафизические понятия вдруг обнаружили себя в материальных процессах как чувственные вещи... физическое пространство не выдерживало насыщенных метафизических смыслов, оно рассыпалось и переиначивалось в нечто чуждое какому бы то ни было смыслу»⁹. Поэтому вполне понятна озабоченность М.Хайдеггера тем, что «бытие стало субъективностью, и горизонт уже не светится сам собой, являясь лишь точкой зрения».

М.Хайдеггер заново ставит вопрос о смысле бытия, иронизируя над представлениями о самопонятности данной категории, над представлениями о ней, как о «неопределенном непосредственном» (Гегель). Он отмечает, что спор об интерпретации бытия не может быть улажен, так как он еще и не разгорался¹⁰. Хайдеггер говорит о весьма важных, с точки зрения нашего исследования, понятиях: «алетей» и «поставе». Алетейя — это раскрытие (или открытие), вносящее нас в несокрытость, в распаханность, обеспечивающее зрение и прозрение. Это — свободная область встречи, просвет, наподобие просеки среди древесной чащи. Алетейя — момент единства бытия и человеческой мысли, их взаимопослушной принадлежности. Хайдеггер считает, что алетейя как таковая часто выпадала из поля зрения, интерпретируясь в качестве правильности. При этом важным оказывалось лишь то, что алетейя хранительно обеспечивает, а не она сама. (Для нас подход Хайдеггера важен тем, что несокрытость рассматривается им как волнующее и вдохновляющее событие, однако алетейя оказывается сложным взаимодействием тьмы и света, создающим сам просвет. Сокровенное есть основание, позволяющее бытующему присутствовать путем сложной диалектики явленного-неявленного. Сама алетейя совершенно сокровенна в своей распаханности. Для Хайдеггера алетейя как бы самотождественна, он не видит ее синергийности, то есть детерминированности соработничеством человека и сокровенного. Алетейя как пограничье сокровенного и откровенного есть результат интимного приближения сокровенного к человеку).

Понятием «постав» Хайдеггер обозначает способ, которым человек выводит действительное из его потаенности. Это образ несокрытости, способ открытия-откровения, правящий в современной технике, не имеющий в себе при этом ничего технического. Указывая на ценность хайдеггеровского подхода и предлагаемого им понятийного аппарата, подчеркнем еще раз, что хайдеггеровское наличное бытие есть бытие монологическое, тогда как сокровенность, как будет показано в нашем исследовании, есть начало синергийно-диалогичное. В целом можно согласиться с критикой Бубером «фундаментальной онтологии» Хайдеггера за абсолютизацию в ней ситуации радикально одинокого человека. В своем фундаментальном труде «Бытие и время», проделав колоссальную работу, Хайдеггер приходит к выводу, что смыслом бытия оказывается временность. Читатель смущен

таким трюизмом. Но по здравому размышлению, временность, действительно, очень важна. Простейший ход мысли позволяет согласиться с М.К.Мамардашвили, интерпретировавшем человеческую жизнь, человеческое бытие как «усилие во времени». Здесь мы видим два слагаемых: во-первых, временность, финальность всего, чем обладает и что делает человек (даже в религиозном понимании человека — это временность в преддверии Вечности); во-вторых, усилие, предполагающее сопротивление окружающего (В.Дильтей говорит, что реальность есть сопротивление). Однако в приведенной формулировке чего-то явным образом недостает. Зачем человек предпринимает свое усилие во времени? По нашему мнению, важнейшим принципом бытия является сокровенное, которое притягивает к себе человека, просвечивая сквозь все слои бытия то тускло, то более ярко, являясь тем, что человек может обрести и терять, но никогда исчерпать и присвоить.

Несмотря на то, что многие аспекты проблемы сокровенного анализируются и в работах перечисленных выше философов, и в работах таких современных исследователей, как В.В.Бибихин, П.П.Гайденко, О.Е.Иванов, А.Ф.Лосев, М.К.Мамардашвили, С.С.Хоружий, Ю.М.Федоров и др., понятие «сокровенное» обладает в настоящее время размытой семантикой и требует глубокого философского анализа. Сокровенное многоаспектно и предстает и в качестве некой универсальной разновидности человеческого опыта первичной бытийной ориентации, и в качестве генеративного горизонта для всей сферы осуществления феномена человека.

Исследовать сокровенное — значит сделать шаг к бытию, а такой шаг для философа есть «простое выполнение необходимой работы»¹¹. Но сделать такой шаг совсем не просто, если принимать во внимание известное положение о том, что философия — это, прежде всего, образ жизни, то есть философский дискурс должен быть осмыслен и соотнесен с тем образом жизни, для которого он одновременно и средство, и словесное выражение¹². Каждый имеет опыт сокровенного, равно как и опыт временности и бытийного усилия, но если последние два поверхностны, «техничны», то первым, обнажающим бытийное устройство сущего, обладают все в неравной степени. (И Л.Витгенштейн и комсомолец из повести Андрея Платонова вздохнут, должно быть, о временности и скоротечности нашего земного пути, но если для Витгенштейна мистично не то, как существует мир, но то, что он вообще есть, то для комсомольца ничего удивительного в окружающем мире нет, поскольку миром правят некие железные «законы», и даже жизнь, по его мнению, с непреложной необходимостью самозарождается из дерьма).

Образ жизни, бытие, разворачивающееся вокруг сокровенного начала, — это Церковное бытие, в котором наши онтологические интенции приобретают духовное основание, которое открывает для человека перспективу *метанойи* — перемены ума. Наше время, если оценивать его не только по

количеству восстановленных храмов, есть время ужасающего невежества по отношению к Церкви, рассматриваемой современными «интеллектуалами» то в качестве специфической социальной организации, то как аналог политической партии. И здесь правду о Церкви должна сказать та философия, которая — чтобы не потерять себя — стремится за свои пределы, хочет стать проницаемой для Слова, ответить Богу «да» на своем языке и в этом обретает подлинное самотождество. Важнейшим источником по проблеме нашего исследования является патристика — творения святых отцов Церкви, принятый и закрепленный сакраментально-соборный опыт концептуализации сокровенного, диалогизма личного Богообщения человека¹³. В трудах св. Василия Великого, Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Иоанна Дамаскина дается глубокое понимание Бога, мира и человека — трех участников сокровенного экзистенциального диалога. По мнению протоиерея Георгия Флоровского, издавшего в 1937 году в Париже фундаментальный труд «Пути русского богословия», для того чтобы отеческие творения не превращались для людей в мертвый исторический документ, философ, богослов должен вращаться в Церкви, перерастать свою субъективную узость и жить в Таинственной Сверхвременной Церковной Традиции, держа внутри себя собор со всей Церковью. «Кто не хочет оставаться с Отцами, боится отстать в «патристической схоластике» в напрасном старании с веком наравне прорваться куда-то вперед, роковым образом отбрасывается назад и оказывается с Платоном и Аристотелем, с Плотинем и Филоном, — то есть, во всяком случае, до Христа. Запоздалый и напрасный возврат из Иерусалима в Афины»¹⁴. И христианский Восток, и христианский Запад опираются на патристику, но на Западе эта основа постепенно вытесняется многообразными влияниями эллинской метафизики. По мнению специалистов¹⁵, западной традиции в большей мере присущ эссенциальный дискурс (речь, главным образом, идет о сущностях и идеях), восточно-православной же — энергийный (речь идет об энергиях и волениях, и выдвигаются две фундаментальные установки: обожение и освящение). Православная философия, возникшая на фундаменте патристики, существовала в своем академическом варианте (труды П.Д.Юркевича, С.М.Зарина, архимандрита Киприана (Керна), В.Н.Карпова, С.С.Гогоцкого, В.Д.Кудрявцева-Платонова, В.В.Болотова) и в неакадемическом, более известном в настоящее время (П.А.Флоренский, С.Н.Булгаков, Л.Н.Карсавин и др.). В данной работе мы опирались на обе эти линии православной философии, причем на вторую — с известной осторожностью, так как в ней не всегда адекватно и корректно интерпретируется святоотеческая мысль, и к тому же нередки попытки, искусственным образом обособив неакадемическую ветвь православного философствования и назвав ее «русской религиозно-философской мыслью», противопоставить ее из идеологических соображений «западной философской мысли». Патристика, православная философия, православная мысль являются путеводной нитью

данного исследования, так как в этом дискурсе мы видим логику встречи бытийного и человеческого, сближение метафизики и антропологии, когда мета-физика становится удивительной мета-антропологией, значительно превосходящей по своей глубине современные холистические и диалогические варианты антропологии. Вместе с тем мы опираемся на самый широкий круг работ современных философов, богословов, ученых, связанных с проблемой сокровенного. Особое значение для данной работы имели труды замечательного православного богослова В.Н.Лосского. Таким образом, само направление исследований и выбор источников сделали эту книгу анализом бытования православного сознания в современном обществе, когда прояснение вопроса о сокровенном с точки зрения христианской антропологии связано с рассмотрением соотношения христианской антропологии с некоторыми современными философскими течениями.

Теоретическое осмысление сокровенного как предмета философствования предполагает также обращение к традиции гностицизма и оккультизма как к мировоззрению, отрицающему сокровенное. Например, Р.Штейнер в своем «Очерке тайноведения» пишет: «Название «Тайноведение», данное моей книге, тотчас вызывает недоразумение. С разных сторон говорили, что то, что желает быть «наукой» не должно быть «тайным»... Вся книга показывает, что ничто не определяется как «тайное», но должно быть приведено в такую форму, что может быть понято, как и всякая другая наука»¹⁶. В том же ключе высказывается и А.Солодин: «Я утверждаю: содержательно только посюстороннее, выразимое в реальном «живом» человеческом опыте, имманентно-человеческое; трансцендентное, «тайное» онтологически и гносеологически вторично, абстрактно. Тайнопись мира явлена каждому ежемгновенно, в объеме всех человеческих чувств»¹⁷. А.А.Игнатенко в книге «Как стать феноменом» «углубляет» оккультизм приплюсовыванием к обычным для оккультизма физическому, астральному, ментальному телам еще и тел «кармического, нирванического и тела абсолюта»¹⁸. Оккультизм, для которого «что сверху, то и внизу», есть вы рождение и философской и религиозной мысли. «О таинственность без тайны, о нагромождение сведений!», — говорит М.Бубер о самоуверенной мудрости, предназначенной для посвященных¹⁹.

Совершенно неочтенным источником изучения сокровенного является русская поэзия, показывающая чудо человеческого существования, экстремальность явленного. В данной работе мы обратились не к вершинам русской поэзии, на которые привычно смотреть через призму хрестоматийности, а к необъятному потоку живой поэтической речи наших современников. Автору не хотелось, чтобы поэзия выступала в традиционной роли «поэтической иллюстрации», он просто пытался дать ей говорить. Поэзия — это языковая стихия, а язык осмысливает себя сам (в соответствии или вразрез с замыслами поэтов). Не хотелось автору и увлекаться изощренными толкованиями, интерпретациями поэтических текстов.

Поэзия не терпит расшифровки,
А джигитовки требует она.

Н.Локишина

Известна зачарованность Ф.М.Достоевским М.Хайдеггера, Г.Гадамера, А.Камю. Но им, по всей видимости, была неведома русская поэзия, открывающая неизвестные ранее мысленные и онтологические горизонты, дающая особое вчувствование в ключевые моменты бытия. Но почему именно русская поэзия? Во-первых, поэзия не терпит (или с трудом терпит) перевод. Во-вторых, автор склонен всерьез относиться к мнению Д.Е.Галковского, что русский язык отличается особой креативностью (все сказанное превращается в действительность), револютивностью (часто превращается в действительность в искаженном и нелепом виде) и провокативностью (склонностью к юродству). Иначе говоря, русский язык есть стихия таинственного и сокровенного. Этимология понятия «сокровенное» восходит к двум словам: «кровь» (то, что есть в Я и Другом и нуждается в заботливом хранении) и «кров» (то, что защищает и оберегает среди безличностных стихий). Об этих значениях сокровенного традиционно говорят богословие, философия и поэзия.

В нашем исследовании мы рассмотрим вопрос о том, как именно богословие, философия и поэзия понимают сокровенное; проанализируем данное понятие с точки зрения диалога с Другим, понимаемого в соотношении человека и Бога — источника «дружости» и сокровенности и главного собеседника человека. Далее мы попытаемся определить содержание понятия «сокровенное», рассмотрев его взаимосвязь с такими понятиями, как «вещь-в-себе», «неизвестное», «непостижимое», «бессознательное» и проч. Во второй части работы сокровенное будет проанализировано более подробно: с точки зрения взаимоотношений человека и Бога, человека и природы, человека и человека.

ГЛАВА I

БОГОСЛОВИЕ, ФИЛОСОФИЯ И ПОЭЗИЯ: ДИАЛОГ О СОКРОВЕННОМ

Сокровенное пребывает повсюду и, вкладывая в это понятие различные смыслы, о нем говорят многие. Но наиболее очевидные, на наш взгляд, способы его проговаривания — это богословие, философия и поэзия, о которых и пойдет речь в данной главе.

§ 1. ПОЭЗИЯ КАК НЕ-БОГОСЛОВИЕ И НЕ-ФИЛОСОФИЯ

Необходимость рассмотрения поэзии в контексте нашего исследования обусловлена тем, что: а) поэзия, как это традиционно принято считать, способна выражать сокровенное; б) в самой поэзии присутствует начало сокровенности. Есть ли поэзия, равнодушная к сокровенному или не способная его выражать? Конечно, есть, но в этом случае поэзия отворачивается от своей самосокровенности, и ее вряд ли можно именовать «поэзией» в высоком смысле этого слова. Вот некоторые примеры утраты поэзией самосокровенности.

1. Поэзией может прикинуться нигилизм быта, порядка вещей, отрицающего сокровенное своей обыденностью. Человеческое существование удивительно, экстремально. Наше психоматериальное царство содрогается и пульсирует от мощных импульсов, идущих из Незримого. Поэту с открытой душой трудно не стать «пчелой невидимого» (Р.М.Рильке), но иногда это случается.

2. Сокровенность покидает позу «трагического мирозерцания», претендующую на открытие «страшной правды» о мире, позу высокомерную и лишенную любви.

3. Лишен сокровенности так называемый меонизм¹, усматривающий за границами нашего познания лишь несуществующее. Бессмысленно уповать на реальное обретение несуществующих меонов, стремиться их познать и к ним приобщиться. Однако своей непостижимостью они якобы вызывают в нас экстатическую радость. Сокровенное реально. Высокое подлинно, что бы ни писали Шопенгауэр, Ницше, Айер и Мэкки, и всякий настоящий поэт об этом знает. Ориентация на несуществующие фантомы может привести или к безумию, или к расчетливой позиции

поэта-лицемера, дурачащего публику изображением «божественного вдохновения».

4. Еще меньше сокровенного в постмодернистской поэзии, которая вся не более чем игра.

Алеша подходит и видит:
висит доска,
а на доске много объявлений.
Алеша подходит к висящей доске,
а на ней видит объявления,
которых много.
Алеша подходит к доске в тот момент,
Когда она висит,
и видит, что объявлений на ней много.
Когда на висящей доске много объявлений,
к ней подходит Алеша и видит...

Я. Мозутин

Здесь на самом деле совершенно безразлично, кто к кому подходит: Алеша к доске или доска к Алеше. В мире без четких ориентиров и высших ценностей все однородно-гомогенно, уныло-неиерархично, несимволично, а потому безжизненно и бесперспективно. Одним из критиков искусства, не имеющего связи с трансцендентным, и в силу этого превращающегося в «украшательство», был К.Ясперс, желавший видеть в искусстве «метафизическую шифропись».

5. Сокровенное уходит из поэзии, когда она начинает подчиняться «общественным потребностям», школам, политическим движениям, критике², наступая на горло собственной песне. Честная же поэзия всегда сокровенна.

6. Сокровенное иссякает в поэзии, пытающейся подменить собой религию, что означает иссякание духовного и вытеснение его душевным, «культурой». Т.С.Элиот писал: «Упадок религии и ветшание политических институтов создали смутные пограничные области, куда вторгся поэт, и эти поэтические аннексии узаконил критик»³. Поэзия, искусство, по мнению А.Белого, не имеют иного смысла, кроме религиозного: это живое творчество, где создаются и, умирая, догматизируются символы религий⁴. Однако религиозная вера не имеет ничего общего с мистически-поэтическими туманностями. Это реальный, суровый и идеально трезвый взгляд на человека и на окружающий мир. Другое дело, что слова человека, достигшего внутренней цельности и имеющего в себе «начаток воскресения прежде всеобщего воскресения» и глубоки, и поэтичны: такова Библия, таковы многие страницы святоотеческой литературы. Но христианское понимание «поврежденности» человека выявляет все опасности дионисийского впадения в «едино-живущее»; опасность для личности свободного творческого полета, когда она редуцируется до какой-либо своей страсти или пучка страстей и становится ложной⁵.

Миссия поэта — одушевлять⁶, но не освящать. Поэт должен не приспособливать сокровенное к своему модусу восприятия, но стремиться к глубокому самопреображению, чтобы быть способным вместить сокровенное. Пребывание внутри Церковного догмата и канона имеют для него бытийное качество сокровенности, то есть укрывания себя от хаоса, пустоты и «тьмы внешней». Нам важно подчеркнуть, что поэзия и религия вовсе не одно и то же. Другое дело, что для человека, самособирающего себя до цельности в своем сердце и превосходящего себя в своем свободном соединении с благодатью, нет «царства веры», отдельного от других царств, и поэтому для него «все религиозно».

7. Сокровенное иссякает в поэзии, стремящейся встать на место философии. Конечно, философия и поэзия имеют много общего. Они начинаются с удивления (Аристотель) как обнаружения откровенного — сокровенного. Человек удивляется вещам, что они таковы, каковы они есть, удивляется тому, что в мире есть Другой, а не только «я сам». До этого человек пребывает в «тупости» (Гегель), не отличая себя от окружающих предметов. Поэтически была выражена досократовская философская мысль. Усилиями Ф.Ницше, М.Хайдеггера, а также А.Камю, Ж.-П.Сартра и других философов — в противоположность «ущербной, кабинетной, академической философии»⁷ — начинает создаваться новая философия, носящая более литературный, поэтический характер. У нас в России идею объединения философии и поэзии развивал кружок Любомудров (Д.В.Веневитинов, И.В.Киреевский, А.И.Кошелев, В.Ф.Одоевский), стоявших на позициях шеллингианства. С другой стороны, известен феномен философской поэзии, к представителям которой принято относить И.А.Бродского, Н.А.Заболоцкого, О.Э.Мандельштама, Б.Л.Пастернака, А.С.Пушкина, А.А.Тарковского, Ф.И.Тютчева, В.Хлебникова и др. Исследователи отмечают, что соединением поэтического и философского дара характеризовалось творчество В.С.Соловьева — мыслителя, оказавшего огромное влияние и на философию, и на поэзию начала века⁸. На Западе философская поэзия представлена именами У.Блейка, Р.-М.Рильке, У.Уитмена, Р.Фроста, Т.С.Элиота и др.

Все это так, но у поэзии всегда была своя четко прослеживаемая специфика, которую Кант удачно назвал «целесообразностью без цели». Поэзия всегда стремится к частному, импрессионистичному, телесно-пластичному, жизненно-текущему. Философия же, выделившись в самостоятельную форму сознания, предметом своим сделала всеобщее, субстанциальное, родовое. Поэзия может позволить себе быть слишком поверхностной, например, выразив лишь изумление по поводу того или иного фрагмента бытия. Философия же вынуждена быть более основательной и рационалистичной. Еще Сократ и пифагорейцы упрекали поэтов в неточности и поверхностности суждений. Поэзия склонна на первое место ставить чувственное и эмоциональное, философия же — логику и абстрактное мыш-

ление. Поэтому попытки извлечь из поэтических произведений концептуальные механизмы, перевести речь поэтов на язык прозы, как это иронично делал Сократ, приводят к обнаружению «бессодержательности». Но этой «бессодержательности», если она поэтична, поэту не следует страшиться.

Указывая на различия философского и поэтического мышления, следует подчеркнуть значение поэзии для развития философского творчества. Философия всегда видела в поэзии другое, отличное от нее самой, но тем не менее близкое, говорящее о тех же вещах окружающего мира, но говорящее несколько по-другому. Философия, взаимодействуя с поэзией, стремилась ее понять, пользовалась ее аллегориями, афористичностью, символикой, но не стремилась *быть* поэзией. Поскольку поэзия есть «самая эгоцентрическая вещь в мире»⁹, а философия, наоборот, тяготеет к всеобщему, то они как бы уравнивают друг друга, и в их взаимодействии, по всей видимости, можно искать средство противодействия удручающей монологичности. Но и поэзия, и философия всегда знали, что есть еще область веры, и когда они становились верящей поэзией и верящей философией и преображались в своей вере, то убеждались в существовании над ними Высшего начала, неизмеримо их сближающего, но тем не менее, не растворяющего друг в друге.

Мы привели некоторые примеры утраты поэзией самосокровенности и способности говорить о сокровенном. Но необходимо подчеркнуть, что, несмотря на эти досадные примеры, люди всегда верили в высокое назначение поэзии, в то, что поэт, пребывая в постоянном движении, в личной экзистенции может соприкоснуться с Вечностью. Поэтому, конечно, правы и М.Хайдеггер, и Д.Андреев, говорящие, что поэт — это «вестник» (правда, само понимание «вестничества» у них, должно быть, разное). Можно понять пафос Ф.Ницше, который в своей работе «Рождение трагедии из духа музыки, или Эллинизм и пессимизм» выступает против взглядов на искусство как на «веселую побочность» и обосновывает его в качестве высшего начала и метафизической деятельности. Гармонистическому аполлоническому началу, дающему иллюзию сохранения границ индивида, он противопоставляет дионисийское начало как впадение в «едино-живущее», как экстатический акт. В дионисийском искусстве поэт выступает как медиум, через которого «единый истинно сущий субъект празднует свое освобождение»¹⁰. Осознание искусства в качестве силы, способной не только выражать сокровенное, но и коренным образом трансформировать реальность, мы находим у А.Шлегеля, А.Бергсона, Б.Кроче, Л.Клагеса. С утопической идеей трансформированного искусства, способного создать «новый мир» и «нового человека», как известно, выступил авангард. Ясперс также верил в высокое призвание «метафизического искусства», отсылающего к трансцендентному. Значение поэзии многие авторы видят в разрушении созданий «мертвой», остановившейся мысли, окостеневшей цивилизации, превращающей жизнь в призрачное существование. Об этом

писал Новалис, об этом писали русские символисты. Дильтей видел роль поэзии в избавлении от бремени действительности. Однако поэзии очень легко не попасть в цель (в Библии это именуется словами «хет» или «амартия», то есть «грех»). Достоинство поэзии обретается на пути внутреннего духовного преображения, освобождающего душу от болезненности, лукавства и вульгарности. «Поэтический экстаз» слишком легко может превратиться в бессмысленную дикую пляску с выпученными глазами и капустой в бороде.

Стихия поэзии — это стихия языка, где, по Хайдеггеру, находится предпонимание. Поэзия как живое говорение есть онтологический фундамент языка. Язык есть дом «тут-бытия». Хайдеггер пишет, что через слово с человеком говорит бытие. П.П.Гайденко, поясняя слова Хайдеггера, замечает, что «слова говорят себя через человека»¹¹. Конечно, спрашивая о чем-либо язык, можно как бы разговаривать с бытием, приходиться к пониманию разных сторон окружающего мира. Однако, как мы считаем, интерпретация языка как игры, которая сама себя играет, втягивая в нее игроков (Гадамер), что делает поэта простым рупором неких непонятных сил, во-первых, принижает поэта как активно-творческое начало, во-вторых, препятствует выявлению сокровенного, т.к. язык сам по себе может втягивать поэта в банальное, второстепенное, побочное. Хайдеггер считает достаточным «расспрашивание сущего на предмет бытия»¹². Однако вещи не пускают в себя. Они требуют усилия и обращения к сокровенному вне меня и во мне самом. Только приближаясь к сокровенному, выявляя его и преображаясь в нем, мы узнаем нечто о бытии. Декарт не ставил вопрос о бытийном смысле своего *sum*, в православной же мысли ясно показано, что наше существование может иметь разный бытийный смысл из-за «поврежденности» человека и связанной с этим обманностью, неподлинностью. Хайдеггер удачно называет человека чем-то гораздо большим, чем разумное существо, чем-то «перехлестывающим через себя»¹³, и вот эта «перехлестываемость» всегда приковывает к себе внимание; определение сущности сущего «человек» отодвигает в сторону его бытие. К тому же поэзия, имея своей сферой жизненно-текущее, мимолетное, импрессионистичное, несправимо чувственна, а «чувства вообще не дают познать сущее в его бытии, но только доносят о полезности и вредности «внешних» внутримирных вещей для снабженного телом человеческого существа»¹⁴. Поэтому, по нашему мнению, правильной является точка зрения, раскрывающая сложный, противоречивый характер взаимодействия поэта и языка: поэт борется с диктатом языка, который одновременно подчиняет себе и раскрепощает пишущего; поэт нейтрализует агрессивность готовых языковых стереотипов и освобождает таящееся в них живое начало подлинной реальности¹⁵. Однако подлинная реальность открывается антропосу в расширенной онтологической перспективе превосхождения своей «ветхой» природы, в слышании сокровенного как Вечного Зова, в умении понимать сокровенное, просвечивающее сквозь зримость бытия.

Существуют различные определения поэзии, но они лишь очерчивают края бездонной пропасти сокровенного, которая разверзается сразу же за простенькой видимостью поэтической речи. Делая свое удивительное дело, поэты в обществе расширяют «самовосприятие остальных» (Шелер). Поэзия, стремящаяся показать явление в его целостности, способна выражать как сокровенное, так и откровенное. Поэзия, по Хайдеггеру, как высший вид искусства видит сокровенное, но в отличие от рационалистического мышления не стремится его раскрывать. Поэт постоянно существует в удивительной диалектике откровенного-сокровенного, мучительно подбирая нужное и единственное слово. Для М.Бубера поэзия была возможностью возникновения «мгновений Ты», причудливых лирико-драматических эпизодов, в прочной и полезной летописи Оно¹⁶. Поэзия есть сокровенная способность с восторгом увидеть, что «все уходит в бездну собственной самости»¹⁷; что всякая вещь есть несводимая ни к чему другому абсолютная индивидуальность. Что «собственный нрав» имеет всякая вещь на этой земле, попросту всякая. Любой камень, любая травинка, любой цветок, любой куст, любой зверь растет, живет, действует и ощущает лишь по «собственному нраву», и в этом-то основа того, что мир добр, богат и прекрасен¹⁸. Поэзия видит, что вещи определимы лишь из самих себя, а значит, неопределимы никак. Неопределимое является условием определенности и абсолютно немислимое — условием мыслимого. Поэзия трепещет, чувствуя беспредикатное «самое само» вещи (по выражению А.Ф.Лосева). Но на этом не кончается удивительность истинной поэзии: если все — лишь абсолютная, непроницаемая тайна и она не открывается человеку, не взаимодействует с ним, не преображает его, тогда мы пребываем во вселенской иллюзии; однако это не так. Есть свет в конце туннеля — говорит поэзия. Есть путь от зверочеловека в нелинейные, неевклидовы дали Сокровенного. Есть возможность понять самое само на пути преображения. Наше естество уже одесную Отца, так как с нашим естеством это случилось в Лице Христа (св. Иоанн Дамаскин).

§ 2. ФИЛОСОФИЯ И СОКРОВЕННОЕ

Существует две интенции в понимании философии. Первая связана с акцентированием спекулятивного, методологического начала, позволяющего поучать естественные и общественные науки, указывать им направления с возвышенных позиций знания «наиболее общих закономерностей». Для другой — философия привлекательна как поиск смысла жизни, как попытка понять существование человека в мире, его путь в этом мире¹⁹. Если обратиться к философии во втором ее понимании, то, продвигаясь путем честной и непредвзятой антропологии, мы обязательно приходим к фундаментальному парадоксу, противоречию человеческого существования: с одной стороны, мы видим величие человека в окружающем мире,

его удивительность и уникальность, с другой же стороны, некую его самонедостаточность, условность и неабсолютность, зримое «ничесоме творить не можете». Знаменитые антропологические вопросы Канта: «Что я могу знать?», «Что мне надлежит делать?» и «На что я могу надеяться?» — ясно показывают несамодостаточность антропологии, а значит, ее тяготение к сокровенному Абсолютному Началу. Поэтому претендующее на глубину рассмотрение человека невозможно без разговора о бытии, о Вечном, об Абсолютном Начале, о Боге, дающем Смысл, цель и ценность человеческому существованию; о Тайне, о сокровенном. Попытка же преодолеть самонедостаточность, реализуя известный лозунг «Быть самим собой», приведет лишь к укоренению тотального разлада моего бытия, моего неустойчивого Я как совокупности дискретных моментов.

Об Абсолютном (от лат. *Absolutus* — неограниченный, не имеющий предела, безусловный), сокровенном говорят и религия, и философия. Причем стало традицией решительно разводить «Бога Откровения» и «Бога философов», то есть Бога по милости разума, готового подчиняться приписываемым ему разумом основным принципам, доказанного какими бы то ни было предикатами²⁰. И это не может вызывать никаких возражений. Как не может возникнуть сомнение по поводу того, какой из «двух Богов» предпочтительнее. Да и как измерить бездонную пучину Божества? Может ли Бог, высочайшее Имя, с которым связываются все светлые упования человечества, рассматриваться лишь как повод для абстрактных спекуляций, быть определяемым, то есть обнаруживать в себе некий предел? «Если Бог со мной, что же мне еще надобно?»²¹. На основании того, что христианство есть жизнь с Живым Богом, а никак не философская школа, В.Н.Лосский полагает философию совершенно не входящей в круг собственно религиозного. Он пишет: «...несмотря на всю философскую культуру и естественную склонность к спекулятивному мышлению, отцы Восточной церкви, верные апофатическому началу богословия, сумели удерживать свою мысль на пороге тайны и не подменять Бога Его идолами. Поэтому нет философии «более» или «менее» христианской. Платон не более христианин, чем Аристотель. Вопрос соотношения богословия с философией никогда не ставился на Востоке. Апофатизм сообщал отцам Церкви возможность свободно и естественно пользоваться философскими терминами, не рискуя быть плохо понятыми или впасть в какое-либо концептуальное богословие. Когда богословие превращалось в религиозную философию, как у Оригена, это всегда происходило вследствие отхода от апофатизма, подлинного основания всего богословского предания Восточной Церкви»²². В литературе мы видим попытки решительно разграничить философскую и религиозную проблематику. С одной стороны, многие философы отказываются говорить о Боге, так как «идея Бога не дает нашему времени животворной силы»²³. С другой стороны, некоторые верующие отвергают философию на том основании, что верующему чело-

веку философия не нужна, только для неверующего она может выступать в качестве эрзац-религии (если выбрать из бесчисленных философских учений более-менее подходящие): с точки зрения православного человека, то или иное мировоззрение может быть христианским или антихристианским, для философии же в нем просто нет места. Рассмотрим подробно данную точку зрения, так как, по нашему мнению, она принижает философию, оставляет для нее роль комментатора рационалистически ясного и выводит предметы сокровенные за границу философского анализа.

Прежде всего, сторонники данной точки зрения полагают, что если философия является системой, то вместе с наукой она оказывается в поле действия теорем Геделя, согласно которым, с одной стороны, любая непротиворечивая система не может быть полной (то есть истинной), с другой же стороны, любая полная система (если бы таковая могла быть) противоречива. Если же философия не есть система, то тогда и вообще не о чем говорить, ибо перед нами оказывается ряд ярких и бездоказательных утверждений. По мнению сторонников этой точки зрения: а) нельзя познать Бога — а следовательно, и мир — после сытного обеда, усевшись в мягкое кресло с сигарой в руках и пустившись в интеллектуальную игру, в обмен силлогизмами; б) философия решает вопрос о некоей первичности материи или «духа» вместо того, чтобы думать, как человеку достойно прожить данную Богом жизнь; в) в философии говорится о каких-то «необходимости» и «случайности», что бессмысленно по отношению к Богу, создавшему мир по любви; г) если нет Бога как Сущности Всего, то возникает необходимость в категориях «сущность» и «явление»; д) на место аскетики, подвижничества ради стяжания благодати пришла этика — наука о нравственности, достигаемой человеческими усилиями без помощи Бога²⁴.

Другим аргументом в защиту приведенной точки зрения является тот факт, что философия зародилась в недрах языческой религии. В условиях политеизма, не дающего единого идеала, она удовлетворяла духовные потребности язычников, создавая разнородные учения вплоть до учений совершенно атеистических. В средневековой Западной Европе философия признавалась, хотя играла роль лишь «служанки богословия» (но ведь там бытие Бога доказывалось силлогизмами!), и в конце концов она выродилась в бессодержательную схоластику, которую легко опрокинул гуманизм, поставивший в центр мироздания не Бога, а человека. Началось Возрождение. (Возрождение чего? Языка!?) Возродилась и философия как самостоятельная область знания, более того, как «наука наук», своего рода атеистический эквивалент религии²⁵. (Характерно, что Гегель в своей «Эстетике» говорит о философии как о пантеизме)²⁶. Наконец разочарование в философии связано у многих с тем, что они возлагали на нее надежду как на праксис — инструмент конкретной человеческой деятельности и власти над окружающим миром. По крайней мере, таковым стремился быть диа-

лектический материализм, первым из устоев которого является немецкая классическая философия.

Многие упреки в адрес философии кажутся нам справедливыми. Действительно, «родовой грех» философии очевиден. Утратив подлинное Богообщение, человек стал самоопределяться сам в себе, постоянно ища во внешнем мире некую «истину», так как чувствовал неистинность, расщепленность бытия. Однако Истина — это Бог, а не логические конструкции и оригинальные умозаключения, Истина в Божественном своем бытии есть «Путь и Живот». Как жизнь она есть неизреченная и неразложимая ее полнота. Истина как высшая действительность есть тем самым и Добро, и Красота в неразрывном триединстве Жизни. «Бог есть Истина, но нельзя, однако, сказать, что Истина есть Бог (Гегель); Бог есть Красота, но несправедливо, что Красота есть Бог (Шиллер, Гете); Бог есть Добро, но неверно, что Добро есть Бог (Кант). Сама Истина трансцендентна философии, которая знает лишь ее аспект — истинность как вечное искание истины. Нахождение, живое приобщение к Истине явилось бы тем самым и преодолением философии», — писал в свое время о.Сергий Булгаков²⁷. Действительно, взгляд на философию как на попытку человека самоопределиться в самом себе достаточно широко распространен. Отец Павел Флоренский именно в этом смысле размышляет о философии И.Канта, которого называют основоположником немецкой классической философии. В философской системе Канта, которую о.Павел Флоренский характеризует как «самую лицемерную и лукавую», Бог есть не Личность, но лишь безликий Абсолют; и хотя надобность в Церкви существует, она интерпретируется не как Тело Христово — это только лишь протестантски понимаемая община; о христианстве говорится, но это христианство без Христа²⁸. Вершина немецкой классической философии — это философия Гегеля с ее тоталитаризмом разума, философия, которую православные ее противники именуют «порождением люциферианской гордости». И, наконец, завершение немецкой классической философии — Л.Фейербах с его учением о человечестве — Боге и попыткой устроиться без Бога на Земле. М.Ф.Антонов называет следующие недостатки немецкой классической философии с точки зрения православного человека:

1. Бог в этих системах лишь номинален. Речь не идет о Христе.
2. Нет христианского понимания трехсоставной природы человека. Важное место занимает категория «дух», но это бездуховный «дух». Духовность сводится к душевности.
3. В православии, в отличие от идеалистической философии, говорится о разных видах духовности. Говорится, например, о «сатанинском духе».
4. Вместо пути обожения предлагается путь чистого умозрения.
5. В этих системах нет личности — есть индивид²⁹.

Маркс и Энгельс, пишет М.Ф.Антонов, пошли еще дальше немецкого идеализма, создав диалектический и исторический материализм, для кото-

рого вообще нет духовного — это лишь материальное, пересаженное в человеческую голову. Конечно, ни о каком взаимодействии философии и религии речь уже не идет: классики марксизма-ленинизма считали, что философия вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим уничтожает религию. Для марксизма не важным становится уже даже и индивид, а важны лишь социальные типы людей — классы. Если православное христианство смысл жизни полагает в теозисе, протестантизм — в моральном совершенствовании, то марксизм видит его в изменении внешнего мира, которое должно стать предпосылкой для изменения внутреннего мира³⁰.

Бессокровенен марксизм с его полной предопределенностью и детерминированностью человека, находящегося в рабстве у истории; человека, которому остается лишь свобода овладения общественными закономерностями и «свобода содействия природной необходимости»³¹. (Свобода, измеряемая мерой человеческого, становится свободой движения по поверхности мира. Движению этому ничто не препятствует, но оно никуда не ведет)³². Это находится в вопиющем противоречии с другим положением марксизма, согласно которому человек создает историю при помощи труда. Марксизм, основанный на историческом оптимизме, подчеркивает активность человека, его революционный волюнтаризм, с одной стороны, и полную пластичность мира, с другой стороны. Однако человек, абсолютно лишенный какого бы то ни было сокровенного начала, в бессокровенном мире появляется — согласно «классикам» — как механическое следствие случайных анатомических изменений. Человек для марксизма — это прежде всего «человек экономический»: труд становится его сущностью, процесс человеческой деятельности экономического содержания декларируется как первопричина всего богатства и многообразия его внутреннего мира. С уходом из философии сокровенного уходят малейшие признаки жизненности. Б.П.Вышеславцев пишет: «Исчезает все возвышенное, потрясающее и изумляющее в истории». С точки зрения строгого марксизма остается лишь описывать орудия производства, определяющие жизнь трудящихся масс»³³.

Бессокровенен и так называемый «русский космизм», определяемый как «новый сознательный этап развития мира, когда человечество направляет его в ту сторону, в какую диктует ему разум и нравственное чувство, берет... штурвал эволюции в свои руки»³⁴. За *homo faber* (термин А.Бергсона, означающий человека еще не совершенного, еще членившего мир на субъект-объект, не чувящего мир изнутри по причине развитости лишь разума, который прикован к пространству, косной, мертвой природе) идет подлинный *homo sapiens* — творец «ноосферы» (термин Э.Леруа, Тейяра де Шардена, В.И.Вернадского) или *homo sapiens explorans* (термин Н.А.Умова, означающий человека разумного, исследующего). А дальше за сознанием и жизнью — «сверхсознание», «сверхжизнь»³⁵, «лучистое человечество»

и проч. В процессе эволюционно-поступательного развития «все тайное становится явным». Нет ничего выше человека, для которого все открыто, который преображает мир вокруг и себя самого согласно своим целям и желаниям, но отсутствие сокровенности приводит к пониманию человека лишь как «орудия» жизни», «нумера, созданного природой в нашей личности»³⁶. Понятие «космизм» представляется нам в значительной степени надуманным и искусственным. В ряды космистов безоговорочно вписываются столь разные люди, как В.Ф.Купревич, В.Ф.Одоевский, А.В.Сухо-Кобылин, Н.Ф.Федоров, П.А.Флоренский, К.Э.Циолковский, и даже св.Григорий Палама почему-то назван кем-то вроде предтечи космизма. Как и на каких основаниях могут быть объединены православный христианин, пантеист, диалектический материалист и проч.? Мы не уверены, что все эти люди, будучи живы, захотели бы выступать в одной команде, носящей космическое наименование. Да и что тут понимается под космичностью? Очевидно, не «выход в космос и завоевание космического пространства», так как эта задача представляется мелкой и прикладной в сравнении с победой над смертью. Вероятно, термином «космизм» стремятся подчеркнуть вселенские, грандиозные задачи человека. Но каждый православный христианин произносит ежедневно: «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века. Аминь». Что может быть величественнее, грандиознее, «космичнее» этих слов? Естественно, они требуют от человека не пассивности, но синергизма. В космизме же речь идет уже не о синергизме, то есть сокровенном соработничестве с Богом на пути преображения человека, а о «православии проективном и богодействе». Даже верящие в Бога космисты в силу покорительно-преобразовательной интенции сознания не чувствуют безмерного расстояния между тварью и Творцом и в своих интеллектуальных построениях совершенно неапофатичны. Вот две цитаты из А.В.Сухо-Кобылина в подтверждение наших слов. «Но если Бог есть Дух, а Дух беспространственен, то человек, близящийся к Богу, должен в себе пространственность потреблять, то есть свое тело малить, и этим малением тела все духовнее и духовнее становиться... Это мы видим в животном мире в форме летающих насекомых, которые именно ради своей малости, то есть ближия к духовности, изумительно подвижны. Муха в секунду пролетает приблизительно сто раз свою длину. Если бы человек достиг той же физической свободы, которой достигла муха, он мог бы двигаться с быстротой 100 раз его длины, пробегать в секунду почти 200 метров, то есть перемещаться в пространстве с быстротою пушечного ядра — причем очевидно, что это пространственное состояние летающего насекомого не есть его предельное состояние. Это последствие есть, очевидно, умаление тела до его невидимости и, следовательно, до бесконечной подвижности и потому исхождения в дух, ибо дух невидим, и в Евангелии совершенно верно сказано: «Бог есть Дух, Бога никто же виде нигде же, то есть Бог невидим»³⁷. «Одухотворение природы есть сотворение человека, или, лучше, сам чело-

век и есть это исхождение природы в дух, ибо человек, как и Янус, имеет два лица, два фаса, одним он обращен к природе — это и есть его тело, а другим он обращен к духу — и это есть его мышление, то есть чистый бестелесный дух. Этот бестелесный человеческий дух и есть сам Разум, или разумный Бог. Боги будете, сказано в Писании»³⁸. Бессокровенность, неапофатичность, свойственна и философии Н.Ф. Федорова, при всех ее привлекательных чертах, вытекающих из понимания соборно-любовного типа бытия, церковности, христианского активизма как отрицания религиозной пассивности, не-делания, «субботства», хлыстовской пассивно-одержимости («Дух накатил»). Не будем подробно анализировать философские идеи Н.Ф. Федорова, приведем лишь суждение о них С.Г. Семеновой, одного из исследователей творческого наследия мыслителя, которая — в качестве безусловного достоинства данной философии — называет полное отсутствие апофатического подхода к Божеству³⁹, не понимая, что без апофатики нет и катафатики.

Совершенно бессокровенны гностицизм и оккультизм, о которых упоминалось в самом начале работы. «Философский энциклопедический словарь» дает следующее определение оккультизма: «Оккультизм (от лат. *occultus* — тайный, сокровенный) — совокупность положений и методов, основывающихся на теории следующего содержания: все вещи составляют единое целое, совокупность, — между ними существуют необходимые, целенаправленные отношения, не являющиеся ни временными, ни пространственными. На практике оккультизм занимается исследованием скрытых природных сил, которые считает возможным использовать для практических целей. Эти силы, которые часто персонифицируются и называются заклинаниями (см. Гете, Фауст, I сцена 1), проявляются якобы в форме звуковых и световых явлений, материализации (возникновение новых материальных форм) и т.д. Учение оккультизма о всеобщих скрытых связях явлений и о человеке как микрокосмосе сыграли в XIV—XVI вв. важную роль в развитии наблюдательных и экспериментальных методов»⁴⁰. Нам оккультизм больше известен в качестве «ползучего оккультизма» — безграничного потока «эзотерической» литературы, хлынувшего в последние годы на книжные прилавки (до «перестройки» этот поток распространялся через самиздат). Диапазон «ползучего оккультизма» крайне широк: от примитивного чернокнижия и магии до «элитарных» антропософии и теософии. «Ползучий оккультизм» отличает эклектическая всеядность: халдеи и каббалистика, даосизм и внецерковные толкования Евангелия, «новая физика» и шаманизм, траволечение и Агни-йога. Все это, бессокровенно взятое в качестве простого «знания», самым произвольным образом «синтезируется» в огромном количестве работ. Оккультная бессокровенность имеет своим началом обожествление человека. «Если я-«Тот», то есть Бог, то я «уже не опасаясь безумия в любви к себе»⁴¹.

«Все есть человек, — пишет А.Солодин, — Бог же есть новый человек,

будущий человек (Бог-Сын)»⁴². На пути солипсического самозамыкания, на пути в глубь себя человек сам доходит до нечто в своем внутреннем мире; до нечто, которое чисто и совершенно, которое есть единое Сверх-Я, общее для всех людей (то есть не Образ Бога, но сам Бог). Различные направления оккультизма, расходясь в частности, совпадают в одном: их роднит полное отсутствие благоговения и благочестивого отношения к Святыне: Бог рассматривается в качестве некоего явления природы, или как «электрическая сила притяжения», вселенский слепой закон (Агни-йога), или как «вечное дыхание, не ведающее самое себя», «Абсолютное Сознание, являющееся, по сути дела, бессознанием» (Е.П.Блаватская). Можно согласиться с Ю.В.Мамлеевым, который пишет: «На Востоке сами выбирают богов и Бога, на Западе Бог выбирает людей»⁴³. «Ползучий оккультизм», считающий непоколебимым авторитетом Веданту Шанкары, Вивекананды и других «учителей» демонстрирует жалкие результаты «восточного» выбора. А.Кисель говорит: «Единство «природных машин» есть то, что мы называем Богом»⁴⁴. А.Солодин: «Бог есть форма посвящения родового человеческого существа. Бог есть форма присутствия будущего родового человеческого существа в настоящем»⁴⁵. (Этот же автор сообщает нам, что Яхве (Суший) не одно и из имен Бога, а «проточеловек», то есть атлант⁴⁶). Согласно В.Аверьянову, Бог, или Мировой Разум — это Психосфера, представляющая собой подобие некоего психоэнергетического киселя, в котором в качестве сгустков психической энергии пребывают эгрегоры наций, государств, профессиональных групп; человек, выходящий через свое подсознание в Психосферу, перестает быть игрушкой для различных психосферных течений и становится хозяином Психосферы, то есть Богом⁴⁷. В различных оккультных и околооккультных доктринах развивается идея человека-микрокосма. Согласно им, «каждый из нас имеет информацию обо всей Вселенной»⁴⁸. «Все опознаваемо данное человеку в чувственном опыте как объективная реальность есть выраженный в превращенной форме продукт-результат-тело этого транссубъекта, взятого в единстве его настоящего существования, генезиса и конечной цели»⁴⁹. Человек имеет «высший онтологический статус», иные объекты и существа представлены в нем⁵⁰. Последнее, в общем-то, не вызывает особых возражений. Но православный христианин называет это удивительное существо «раб Божий», понимая, что без Бога нет и человека. Принцип единства всего сущего в оккультной интерпретации выражается в представлении, что все есть некая гомогенная масса (можно сказать «материя»). Но есть материя более грубая, плотная и есть — более тонкая. Абсолютное Начало, Высшая Сила отождествляется с тонкой материей, в чем видится пантеистическое, язычески-оккультное погрязание в мире, застревание на инстанциях между Творцом и человеком, поклонение ограниченному и условному. Так, из оккультных сочинений мы узнаем, что «троичность Божества на оккультном языке означает существование трех главных эгрегоров, управляющих

земными делами и инволютируемых непосредственно планетарным эггрегором»⁵¹; что «представителями эггрегоров являются основатели религий — Будда, Кришна, Христос, Моисей, Магомет»⁵². Человек в оккультных доктринах, неся в себе «тонкие тела» от рождения или вырабатывая их путем упражнений, выступает в качестве Высшей Силы и Абсолютного Начала. Рассматриваемые примеры бессокровенности ясно свидетельствуют о том, что бессокровенное не есть нечто, приводящее к откровению, хотя, согласно примитивной логике, должно было бы быть так. Уменьшение сокровенности есть и иссякновение откровенности, приближение к небытию и возрастание «онтологического ничтожества». И становится понятно, что явленность светит отраженным светом сокровенного.

Сказав о бессокровенности марксизма, космизма и оккультизма, следует отметить, что и в религиозной философии, когда она становится слишком философией, то есть желанием предельно все прояснить и рационализировать, может иссякать момент сокровенности. По нашему мнению, это ясно показывают трудности с разработкой категории «всеединство» в русской философии. Предельная инаковость Бога и мира и в то же самое время предельная Его близость к миру, который только и существует по своему причастию Первобытию, выявляет совершенную неадекватность понятий «монизм», «дуализм», «плюрализм» для выражения сокровенных взаимоотношений Бога и мира. Еще Дионисий Ареопагит (в отличие от Плотина, с его стремлением к абсолютной простоте Единого) ясно показал, что «Единое» и «Единство» совершенно неподобающие для Бога названия. (Любая глубокая метафизика, даже если она не строится в религиозной перспективе, ясно чувствует апофатичность бытийной проблематики и трудность ее проговаривания. Так, М.Хайдеггер показывает, что бытие не очерчивает верховную область сущего, бытие не есть нечто наподобие сущего, и всеобщность бытия превосходит всякую родовую всеобщность. Он также пишет, что бытие меня не есть только лишь Я, но в то же время заключает нечто, что есть во мне)⁵³.

Первоначально категория «всеединство» разрабатывалась в софиологическом ключе. В работах В.С.Соловьева говорится о том, что Абсолютное есть Единое и в нем заключено все. Абсолютное не отделено от мира: Абсолют и Космос, хотя и не тождественны (так как первый есть актуально сущее, второй — становящееся), но единосущны. Единство природного бытия, по В.С.Соловьеву, реализуется через деятельность Мировой Души, Софии и Богочеловечества. Они занимают промежуточное положение между множеством природных объектов и безусловным единством Божества. Интегративное начало сначала выполняет Мировая Душа, а с появлением человека — София. Она выступает как связующее звено между Божественным и человеческим бытием. Богочеловечество осуществляется от начала, и Воплощение есть лишь проявление этого вечного единства в вещественном мире. В «Критике отвлеченных начал» В.С.Соловьева

дается следующее определение всеединства: «Каждый частный предмет, каждое частное существо и явление в своей отдельности от всего не есть истина, потому что оно не есть в своей отдельности ото всего: оно есть со всем и во всем. Итак, все есть истина в своем единстве, или как его истинная форма, и поскольку «все» есть, постольку есть и «единое»... Итак, истинно сущее, будучи единым, вместе с тем и тем самым есть и все, точнее, содержит в себе все, или истинно-сущее есть всеединое»⁵⁴. Философия В.С.Соловьева имела претензию называться христианской, но формировалась «в тесном кругу теософии и гностицизма»⁵⁵ и находилась «не на церковно-исторической магистрали, а на каком-то мистическом окольном пути»⁵⁶. По В.С.Соловьеву, Абсолют не может представлять иначе, чем осуществленным в «своем другом», в материи. О Софии он невразумительно пишет, что это «мы с Богом», но в то же самое время — это и личность, нечто вроде «богини». В самом Абсолюте София представляет полюс потенциальности, в мире же она есть тело Иисуса Христа, собирающего в единый Богочеловеческий организм все человечество: живущие, жившие и будущие поколения. Соловьевское всеединство складывается как освобождение человека от индивидуально-личностного начала; человек бессмертен не как личность, а как некая умопостигаемая сущность. Ценность имеет не человек, а человечество как единый организм. Этот момент недоверия к личности, ее нивелирования и умаления очень силен в оккультизме и в мистических учениях Востока, где представление о личности связывается с ограниченностью⁵⁷. Православное христианство также исходит из греховно-ошибочного характера эгоистического самозамыкания, но видит в человеке и в ближних вокруг него уникальные личности, каждая из которых несет Образ Божий, а не является простыми осколками единого, недифференцированного существа, которое необходимо проявлять и собирать. Философию Соловьева справедливо упрекают в «странном нечувствии зла»⁵⁸, которое выступает лишь как разлад, беспорядок, хаос, и поэтому взгляды его определяют как «христианство без Антихриста»⁵⁹. Грех эгоизации Соловьев усматривал не в грехопадении человека, осуществленном в результате свободного выбора, а грех этот он находит в самом Абсолюте, пишет о грехопадении Софии как одного из божественных начал. Если Абсолют вмещает в себя все вселенские проявления, то такой Абсолют неотделим от зла. Зло и Добро, с одной стороны, выступают как два крыла Абсолюта, с другой же стороны, приобретают какой-то иллюзорно-релятивный характер. Для христианина, знающего Бога всеблагого и любящего, такое понимание Абсолютного совершенно неприемлемо. «Мир не есть Бог, а значит, грех может быть назван грехом, а не «кинобытием Абсолюта»⁶⁰.

После В.С.Соловьева категорию «всеединство» в софиологическом ключе разрабатывали П.А.Флоренский и С.Н.Булгаков. Рамки данного исследования не позволяют нам подробно проанализировать работы того и дру-

гого, однако заметим, что данные авторы разделяют точку зрения своего предшественника, согласно которой София заполняет онтологический разрыв между Творцом и тварью, выступая в качестве четвертого ипостасного элемента, с одной стороны, и субстанции тварного мира, с другой стороны. По сравнению с церковным учением св. Григория Паламы, разделявшим существования Бога Самого-В-Себе и Его энергийное существование для мира, софиологические учения производят непозволительное смешение Божественного и тварного. (Такое смешение позволило в свое время Фихте на вопрос «Что есть Бог?» ответить, что он есть то, что делает верный ему и им вдохновленный человек⁶¹, и «кроме Бога решительно ничего не существует поистине и в собственном смысле этого слова, не считая лишь знания; а знание есть само божественное существование»⁶²). Если П.А. Флоренский не переносил свои религиозно-философские софиологические построения на церковную догматику, то С.Н. Булгаков предпринял попытку нововведений в области догматической, что вызвало резко-негативную реакцию в православной богословской и религиозно-философской среде.

Помимо софиологической, в русской философии существовала также монодуалистическая линия осмысления категории «всеединство» (Л.П. Карсавин, С.Л. Франк), которая пыталась совместить монизм и дуализм с учением о том, что Абсолютная Божественная Реальность, будучи единой, порождает из своих недр «свое другое»⁶³. Божественная троичность в интерпретации Л.П. Карсавина есть совершенно антицерковное понимание Бога-Отца, Бога-Сына и Бога-Духа Святого в качестве некоего диалектического процесса, включающего этапы «первоединства», «саморазъединения» и «самовосстановления». Здесь также Бог и мир недостаточно иначе: мир предстает как нечто вроде эманации, истечения, исхождения Божества. Третьей линией осмысления категории «всеединство» явился так называемый моноплюрализм Л.М. Лопатина и Н.О. Лосского, согласно которому иерархия субстанциальных деятелей, сверхпространственных и сверхвременных существ, пронизывает все бытие сверху донизу, но из этой иерархии как-то странным образом выпадает человек, который и стоит в центре христианского миропонимания, ради которого Бог и принял крестную смерть; человек, который один и имеет свободную волю и способность выбирать. Разработка категории «всеединство» продолжалась более полувека и прекратилась к началу 50-х годов. По нашему мнению, и невозможно было разработать категориальный аппарат, дефиниции, показывающие предельную близость Бога и человека и одновременно предельную их отдаленность, не впадая при этом то в крайность пантеистическую, то в крайность дуалистическую, приписывая Богу и человеку равное бытие. В.В. Библихин пишет по поводу понятия «всеединство»: «Нужной ясности катастрофически не хватает всеединству. Этим словом будто бы должна описываться связь частей мира с Целым. Говорится: «Первоединное суще-

ствуется везде, ибо каждое ... какая-то единица. Большая единица наверху в целом виде, в отдельных вещах лишь отчасти». Но первое Единство не имеет отношения к математической единице, от их смешения предостерегал еще Дунс Скот. Первое Единство немислимо, ибо в отличие от математического не имеет себе другого. Мы либо окончательно перестаем знать, что такое «все», раз оно состоит из непостижимых единств, либо все как математическая сумма единиц оказывается пропастью отделено от Целого. Прав Лосев, сказать ли «все», «всеединство» или «ничто» разницы нет»⁶⁴.

Таким образом, мы достаточно сказали о «родовом грехе» философии, о бессокровенности многих направлений философии, о неудачных попытках говорить о сокровенном. Теперь необходимо сказать о роли философии в познании сокровенного, Абсолютного Начала, обосновать возможность благочестивой философии. Можно согласиться с теми авторами, которые считают, что в процессе несения человеком «бремени выговаривания» обнаруживается некое место скрещения мистической практики, богословского именующего усилия и философского метода⁶⁵. Философия как «желание знать» (Пифагор) есть желание знать именно вещи предельные, основополагающие для человеческого бытия: жизнь, смерть, смысл жизни. Вещи эти сокровенны, и поэтому философия не может и не должна отворачиваться от сокровенного, ибо, сделав это, она перестает быть философией. Философия как «объяснение слов» (Витгенштейн) идет к самой сути, к последней черте, к самому глубокому и сокровенному смыслу, открываемому в вещах. Сокровенное всегда присутствует в процессе любого философского поиска, явно или скрыто, высвечивая пределы человеческого бытия, которые надо понять, и те узлы в человеческом сознании, которые можно попытаться развязать. Есть тесная связь между «Я верую» и «Я знаю, что ничего не знаю». Как верно замечает О.Е.Иванов, «для того чтобы не мыслить и не верить, нужно хотеть этого, то есть сопротивляться чему-то открытому и дарованному человеку, а это действительно означает отказ от человека, от его собственной человечности, не хотеть верить — значит не хотеть быть»⁶⁶. Вне веры метафизическая мысль о бытии всегда встречается с ничто. «Ты», обращенное к Живому Богу, есть момент самоуверенности нашего Я, начало христианского персонализма. Без Бога все недостоверно, недостоверен и всякий Другой, так как он существует в этом случае лишь извне.

Было бы непростительной ошибкой попытаться религии оставить горнее, а философию заставить заниматься лишь дольным, доступным и ясным. Феноменальное граничит с областью незаметного, ненаблюдаемого бытия, являющегося постоянным источником «философской тревоги». А.Ф.Лосев указывает на: а) невозможность определить вещь через ее признаки и определяет ее через иное, называемое им «самое само»; б) специфичность акта «схватывания» самого-самого, не сводимого к другим че-

ловеческим способностям и не являющегося чистой иррациональностью, интуицией и проч.; в) отсутствие у самого-самого определений, признаков и категорий (вещь же расчленена, обладает признаками и является символом самого-самого)⁶⁷. Бытийное устройство, которое хочет описать философия, сокровенно. Причем бытие предстает в качестве иерархии объектов, обладающих различной степенью сокровенности. Так, М. Хайдеггер различает феномен, как «кажущее себя», и явление, как то, что, себя не показывая, дает о себе знать через показывающее себя⁶⁸. Но даже в показывающем себя есть непонятность и докатегориальность, за бытием философия угадывает вышебытийственное, то есть то, что выше всякого бытия, сущности и смысла. Поэтому человеческое и природное бытие предстает для философа как не-до-конца-бытие. Гегель считал, что понятия «бытие» и «ничто» близки между собой. Об этом же говорит А.Ф.Лосев: «Бытие полагает небытие, бытие есть небытие»⁶⁹. Иначе говоря, наше бытие и небытие совпадают: небытие тоже существует, тоже есть нечто как некое бытие. Среди небытийности бытия, постоянно ускользающего в ничто, возникает расширенная онтологическая перспектива доверия к Сверхсущему и из этого доверия — актуальная возможность выбора собственной природы в онтологической трансформации тварности конечной в тварность бесконечную. Недаром М.Мерло-Понти определяет предмет философии как ту сферу в бытии, где наше собственное бытие стремится постоянно и чудесным образом присутствовать⁷⁰. Таким образом, сокровенное сопровождает философский поиск аподиктичности и первых оснований. Религиозному же сознанию всегда присущ познавательный момент (пусть познание это не похоже на познание научное, и мы называем его, например, «созерцание»). Нет тех «испанских сапог», по выражению Галилея, в которые человек может зажать сокровенное и Божественное, чтобы они ответствовали ему о своей сущности. Мы можем лишь смиренно подготовить свое сердце, чтобы Бог его коснулся. И Бог может выйти из своей Непостижимости навстречу человеку. Это Откровение людям по мере их готовности к такой встрече, Откровение, определенным образом открывающее человеку сокровенное. (Совершенное Откровение есть приход в мир Иисуса Христа). Невозможно конечному мыслить безусловное, но хотя бы след его в собственном сердце человек может распознать и описать. Помимо опыта собственного сердца, есть опыт миллиардов людей, на протяжении многих поколений стремившихся жить с Богом. Этот опыт может и должен быть философски осмыслен.

Вообще в отношении к философствованию о Высшем и сокровенном обнаруживаются два полюса. На одном — полное неприятие разума, непонимание того, что религиозный мистик может быть философом, а философу — по мере стяжания благодати — может быть доступен мистический опыт, и следовательно философия, готовящая к Встрече, возможна и желательна. К тому же пришедший к Богу человек «преодолеывает филосо-

фию» в том смысле, что Бог для него теперь — Бог Живой и личный, а не очередная концепция; однако жизнь с Богом имеет свои пики и свои спады, Бог то ближе, то дальше, душа то чище, то замутненнее, и поэтому Иван Ильин, замечательный русский философ, считал, что человек должен строить свою веру, а не давать ей расти наподобие сорной травы.

На другом полюсе — «философская прелесть» (по выражению о. Сергия Булгакова). В качестве примера таковой можно говорить о философии Гегеля, который, полагая, что философия и религия есть одно, в этой их неразрывной взаимосвязанности предоставил философии «показывать разум религии». В таком понимании религия выступала просто как недостаточное, недоразвитое философствование. Гегель простодушно полагал, что мышление тождественно Истине, чем снималась всяческая напряженность имманентного и трансцендентного, явленного и сокровенного, и собственная философская система приобретала черты абсолютности. У Фихте мы также читаем: «Сознание, или же мы сами, есть само Божественное существование и абсолютно едино с ним»⁷¹. Столь же панлогичен гностицизм, многие теософские и оккультные доктрины, постулирующие принципиальную познаваемость всего, и Бога в том числе. Идейные корни подобного мирозерцания мы находим в позиции Варлаама (полемика св. Григория Паламы с Варлаамом в XIV веке). Варлаам, полагая разум Божественным началом в человеке, не мыслил Богопознания иного как через познание окружающего мира. Поэтому он уравнивал Откровение с философским и научным знанием и во всей сокровищнице знания высшее место уделял эллинской философии. (Спустя пять веков очень «по-варлаамски» рассуждал предтеча русского космизма Н.Ф. Федоров, приплюсовавший к христианской триаде «Вера, Надежда, Любовь» еще и «Знание», отчего весь лозунг приобрел гностически-магический оттенок и стал призывом к трансформации религиозной веры в конкретную научно-практическую деятельность по воскрешению мертвецов). Палама же показывал, что разум наш бесконечно отстоит от Божественного Бытия. И к Богу устремляется не изолированный разум, а все силы нашего существа, коренным образом преображенные. И недоверие к философии, о котором шла речь ранее, является, по существу, недоверием к определенному сорту философии, опирающемуся на холодный рационализм, «чистый ум» без сердца, свойственный человеку, для которого неведомо сокровенное и Святое, и поэтому ему в качестве объекта все едино: человек ли, инфузория ли, Высшее ли начало. По этому поводу С.Л. Франк с жаром пишет: «Сердце не есть отдельная инстанция, противоположная «разуму». Оно — сердцевина целостного внутреннего бытия, одним из излучений которого может быть и «разум». Для «чистого», то есть противостоительно замкнутого в себе разума, реальность Божества недоступна. Разум может сопровождать живое уловление Божества, соучаствовать в нем»⁷². (Если простить автору крайне неуклюжие обороты вроде «уловление Божества», то

сказанное по сути своей верно). В «целостной духовной предметности духа» видит основу для истонного единения между философией и религией и И. Ильин. Такой «целостной духовной предметностью души» обладают, по его мнению, все великие учителя религии и философии⁷³. Для И. Ильина истинное знание — знание верующее, а истинная вера — вера знающая.

Подчас трудно разграничить философскую и богословскую мысль — их роднит дух вопрошания. (В истории этому духу противоречат попытки сковывания не только философской, но и богословской мысли, например, на основании утверждения, что в творениях святых отцов содержится якобы все необходимое для человека). Вопрошание становится возможным там, где кончается метафизическое сомнение и «ироничность как добродетель философа»⁷⁴, и мы выходим из солипсизма к реальности Другого. Декарт находит аподиктическое основание существования себя, общества и природы в неизбежном существовании «всесовершенного Существа», которое есть, ибо есть Я как существо несовершенное, так как лишь несовершенное существо может сомневаться. Хотя, конечно, Декарт не включает Богу как Моисей; Бог для него — это «Бог философов», он рассуждает об «идее Бога». Обращаясь к любви Творца, согреваемое ее лучами, наше Я уже не ставит под сомнение ни мир, ни самого себя. Философствовать — не значит вести пустоপরজন্য болтовню о том, о сем. Богословствовать — не значит изрекать непреложные истины. Так, некоторые неправославные воззрения Оригена препятствовали тому, чтобы он стал святым отцом, хотя этот выдающийся богословский ум предсказал чуть ли не все богословские проблемы на века вперед; все позднейшие идеи, Церковью санкционированные, восходят в конечном счете к Оригену. Жесткое разграничение философии и богословия, занимающегося областью сокровенного, может привести к утверждению в сознании иллюзии абсолютной и полной непогрешимости работ святых отцов, а это не так, ибо и в Священном Писании содержится момент человеческий, то есть определенная обусловленность временем, средой, личностными особенностями того или иного автора.

Важный аргумент в пользу философствования о сокровенном и Божественном мы находим у процитированного выше В.Н.Лосского, который, противореча своей позиции пренебрежительного недоверия к философии, пишет о том, что ненависть к философии может привести к буквальному пониманию Священного Писания. Это свойственно многим протестантам — мыслить Библию на уровне текста. Однако Библия есть неизмеримая глубина, которая развертывается по законам особой логики, не отделяющей конкретного от абстрактного, образа от идеи, символа от символизированной реальности. Эту логику можно назвать поэтической, и, конечно, примитивность ее кажущаяся: она пронизана словом, «придающим телесности несравненную прозрачность... Наш язык уже не тот. Современный человек, толкуя Библию, должен иметь мужество мыслить, ибо нельзя безна-

казанно играть в младенца»⁷⁵. Конечно, основные усилия и философии, и богословия должны быть направлены не на философское осмысление Священного Писания и не на перевод религиозных истин на философский язык, а на то, чтобы наше Я dorосло до понимания бытия, заданного христианским смыслом, стало причастным «метафизичности жизни и жизненности метафизики» (о. Павел Флоренский), оставило компаративистику, приводящую к бесчисленным абберациям, шло вглубь Писания и Предания, за цепью которого стоит Сам Христос.

Заслуживающим внимания представляется нам суждение диакона А. Кураева о важности христианской философии. «Одна из современных интеллектуальных мод — это мода на религиозный синкретизм. У ее поклонников есть один любопытный аргумент. Они заявляют, что разница между религиями — это не более, чем расхождения в обрядности. А поэтому эзотерическая философия, уважительно относящаяся к любому символическому обряду, может быть совмещена с любым культом. То есть с любой религией. Ложь этой позиции заключается в уравнивании религии и культа. Христианство, православие — это не только обряд. У нас есть своя философия. И христианская мысль (философская и богословская) достаточно самостоятельна, достаточно разработана, достаточно богата, чтобы отстаивать свою целостность и продуманную систему понимания мира, человека и Бога. Именно для того, чтобы загасить попытки разумного осмысления богословских проблем, синкретисты заверяют своих слушателей, что у православия нет никаких аргументов, с помощью которых мы могли бы обосновать свою веру. Они с такой безапелляционностью говорят, что в Церкви нет ничего, кроме обрядности, что человеку в голову не придет после презентации очередной карикатуры на православие обратиться к церковной литературе или к церковным богословам и спросить их: вы действительно столь примитивно понимаете Бога, мир и Писание, как нам рассказали?»⁷⁶

Церковная жизнь — не бездумное «обрядоверие». Обряды есть не что иное, как наглядная запись догматических истин. Христианская религия не отказ от разума, не погружение в стихию иррационального, не хлыстовские экстазы. Зачастую возникает соблазн сказать: «Вера слепа». Но вера отнюдь не слепа, и апостол Павел говорит: «Я знаю, в кого уверовал». Известно, что Паскаль осуждал Декарта за стремление рационально обосновать религиозные положения⁷⁷. Попытки полностью ввести религиозную догматику в сферу свободно-произвольного мышления, как то хотел сделать, скажем, В. С. Соловьев, ведут к бессокровенности, о которой было уже достаточно сказано. Однако нелепо было бы ввести запрет на интеллектуально-рациональное обоснование религиозных проблем. Христианство настолько высоко ценит разум, что нередко именуется «религией разума»⁷⁸. «Рождество Твое, Христе Боже наш, воссия мирови свет разума». Сын Божий именуется в Евангелии «Логосом» (Ин. 1, 1). Ничего неразум-

ного нет и не может быть в христианстве, но есть сверхразумное. Для того чтобы понять сокровенное, как раз и нужен разум, позволяющий увидеть границы и пределы нашей рациональности. В философском осмыслении религиозных догматов и религиозной жизни, по нашему мнению, находит выражение диалектика сокровенного: отчетливо выступают моменты, когда человек должен смиренно остановиться, отказавшись от произвольного мышления, и наоборот, моменты, когда он должен в «снятии покровов» проявить пытливость. Философия не должна стремиться все проговаривать, на все навешивать ярлыки, все препарировать ради составления каких-то убогих схем. Она не должна напоминать безумного султана, который приказывал каждый день снимать очередной покров с танцующей для него девушки, а когда покровов не осталось, то повелел содрать с нее кожу. Философия должна радоваться розе, которая у нее в руке, а не обрывать с нее лепестки, пока в руке не останется один грязный комок. Осознание принципа сокровенности ведет к такому образу философии, где она предстает как мудрое искусство границ и дистанций, умение не только говорить, но и слушать Другого, вслушиваться в себя и в окружающий мир.

Религиозному миропониманию противоречит не всякая философия. Непознаваемость Божественного не ведет к запрету на познавательную деятельность. «Ужели потому, что не могу выпить целой реки, не брать мне из нее в меру полезного для меня», — говорит св. Кирилл Иерусалимский. Религии противоречит философия отвлеченная, как ее называет И. Ильин, можно было бы сказать сильнее — иллюзорная, то есть философия, не имеющая должного духовного опыта, а заботящаяся лишь о непротиворечивости и систематичности своих построений. «Ведь настоящая философия ничего не придумывает, не устанавливает и не строит воздушных замков по личному вкусу и усмотрению. Она исходит из особого и утонченного, но подлинного и предметного опыта, добывая и возвращая его, как это подобает настоящей науке»⁷⁹. Требование к истинной философии, такой философии, которую Ильин назвал «внутренним деланием», требующим особой напряженности, душевно-духовной культуры, особой остроты и чуткости теоретической совести, особой чистоты ока и воли — требование благочестивости. В.В. Библихин пишет, что благочестие всегда присуще настоящей философии, оно не возникает с появлением христианства. (На языке М. Хайдеггера мысль и благодарность есть одно: *Denken и Danken*)⁸⁰. Настоящая философия всегда благочестива, так как адресат ее посланий — это не суетная толпа, а то, что стоит у порога Вечности; и сам философ видит себя не частью этой толпы — он предельно высок и серьезен. Благочестивость предполагает очищение души. Если говорить о традиции очищения души философа, здесь надо будет сказать о Гераклите, утверждавшем, что познание божественного огня доступно лишь душе, обладающей сухим блеском; Пармениде, учившем об обуздании воображения мыслью и отречении от чувственных восприятий; Спинозе с его

трактатом об очищении интеллекта и т.д.⁸¹ Для православного философа, разумеется, таким средством очищения души является церковная исповедь и вся совокупность жизни в Церкви.

Говоря о вещах сокровенных, благочестивая философия стремится быть апофатичной и антиномичной. Перед первыми вещами философия всегда в апории. «Полнота достигается в последней ясности апории из-за предельной убедительности того, что перед нами апория»⁸². С одной стороны, «непостижимое постигается через постижение его непостижимости»⁸³, с другой же стороны, религия и благочестивая философия разворачивают себя вокруг антиномии доступности Недоступной Природы. О сокровенном, о Боге, Абсолютном Начале говорить возможно. Но возможным это сделало Чудо милости, свободы и любви. Говорить о Боге — великое дело, но гораздо большее дело — готовить для себя Бога. Развязывать узлы, запутавшие человека, учит тот терпеливый разбор, то «узнай себя», которым и занята философия⁸⁴.

Указав на высокое назначение философии и необходимость для нее обращения к сокровенному, подчеркнем, однако, что религиозная вера есть Другое по отношению к философии. Это разные формы установления отношения с Истиной и даже не две пограничные области, где бы они имели территорию для конфликта. По этому поводу В.В.Бибихин совершенно справедливо пишет, что надо бояться некоего неестественного образования — конгломерата, где вера захочет философского обоснования религиозных догматов, а онтология начнет расправляться со своими проблемами при помощи религиозной догматики. В качестве примера он приводит позднюю эллинистическую религию, пытавшуюся вобрать в себя все и сформировать некое экуменическое философско-художественно-магическимистическое всерелигиозное вероучение⁸⁵. (Сходные процессы мы наблюдаем и в настоящее время в многочисленных постмодернистских проектах сторонников «религиозного синтеза»). Выше уже подчеркивалось, что поэзия, так же как и философия, показывая сокровенное, есть Другое по отношению к философии, так как вполне может обойтись без всеобщего, субстанционального, родового, без логики и абстрактного мышления.

В последнее время мы наблюдаем попытки преодоления чрезмерного рационализма как бессокровенности в философии, попытки выйти на новые типы рациональности. Некоторые мыслители видят в герменевтике некую преобразенную философию, новую онтологию, отличную от основного корпуса философии. Высказывается мнение об особых возможностях экзистенциальной философии, которая отказывается от исследования мышления и логики и ставит вопрос о человеке как внутренней целостности. (Но, как уже указывалось выше, экзистенциализм несет в себе опасность бесконечной индивидуализации, субъективизации и атомизации человека). Кто-то чрезвычайно высоко в этом смысле ставит русскую религиозную философию. Но, по нашему мнению, более прав С.С. Хоружий,

который видит в ней «не выразившиеся сполна в формах философского разума коренные интуиции русской духовности и начала национального духовного склада»⁸⁶. Не берясь судить о национальном моменте, заметим, что философия XIX — начала XX веков явилась, как было показано выше, во многом неудачной попыткой освоения святоотеческой мысли, Священного Писания и Священного Предания. Неудача эта, как мы считаем, была связана именно с недостаточно бережным отношением к живому сокровенному содержанию традиции Православия, с попыткой ее модернизировать, приспособив к своему модусу восприятия. Можно согласиться с Ж.Маритеном, что «миру и цивилизации в течение трех столетий не хватало именно философии, которая развивает свои требования в христианском плане»⁸⁷. Но именно философскую, а не только богословскую глубину мы находим, наряду с творением отцов Церкви, в работах В.Н.Лосского, С.М.Зарина, архимандрита Киприана (Керна), С.В.Троицкого и др. Предстоя Бытию в вере, надо предстоять ему в мышлении, так как вера не снимает вопросы, но «углубляет пространство вопросов».

§ 3. БОГОСЛОВИЕ БЕССОКРОВЕННОЕ И СОКРОВЕННОЕ

Мы показали, что поэзия и философия способны говорить о сокровенном и содержат в самих себе сокровенное начало. Теперь в этом же плане следует рассмотреть и богословие. Прежде всего, укажем что святоотеческое понимание богословия ясно свидетельствует о ложности богословствования, претендующего на полное раскрытие Богооткровенных Тайн. Само притязание на полноту, как верно пишут церковные авторы, противопоставляется той Полноте, где Истина познается лишь отчасти. Несказанное не может вписаться в границы текста. Истинное богословие способно не знать путь, но быть в пути. Статичное собрание «богооткровенных истин» ведет к гностицизму, к оккультному пантеизму, который переносит все категории относительного мира в Абсолют и растворяет Совершенное Бытие в ущербном космосе, понимая все на уровне какого-то примитивно-одномерного гомогенного бытия, где существо бесконечно шествует от формы, скажем, гриба к форме растения, затем человека, затем «божества». Лишь сокровенное делает богословие богословием в подлинном смысле слова. «Только Бог, по своей природе неприступный и есть Тот Единственный, без которого христианский мистик обойтись не может» (Жильсон).

Проблема сокровенного в богословствовании зачастую ставится и решается на уровне противопоставления так называемой «религии социальной» и мистики, которая открыта немногим (А.Бергсон). С.Л.Франк и Н.А.Бердяев пишут, что есть глубина мистики, которая внеконфессиональна или межконфессиональна. Исследователи, разделяющие данную точку зрения, делают выводы о том, что «в целом учение о нирване в буддизме в

сущности то же самое, что учение о Боге в христианстве и иудаизме, что озарение Востока по сути дела то же самое, что мистический опыт на Западе»⁸⁸. Н.А.Бердяев называет межконфессиональность мистики «неоспоримым фактом», однако христианский, буддийский, языческий религиозный опыт может отождествлять только тот, кто совершенно не имеет никакого религиозного опыта. Сторонники межконфессиональности мистики настаивают на возможности обретения человеком некоего «единого сознания», когда «все единое во всем, нет различий между травой, деревом и камнем»⁸⁹. Ничего общего с таким «унифицированным видением» не имеет христианская молитва. Митрополит Антоний Сурожский пишет о том, как молитва рождается из трагичности, из потерянности и, наоборот, из восторженного изумления чувством Божьего присутствия⁹⁰. И то и другое чувство, конечно, предполагают не просто осознание границ и окружающей многосложности и многоструктурности, но даже обостренное осознание неравнозначности человека и всего вокруг. Состояния же, когда нивелируются в человеческой душе различия между человеком и камнем, ночью и днем, квартирой и храмом традиционно принято называть «скорбным бесчувствием». Во-вторых, «единое сознание» предполагает «отсутствие ощущений, разума, мыслей»⁹¹, что несовместимо с христианской молитвой, когда все наши мысли, ощущения, весь наш разум или отчаянно стремятся дочувствоваться до Бога, или ликуют и трепещут от присутствия Бога. Духовные наставники из столетия в столетие учат вниманию, собранности, внутренней дисциплине при молитве, а вовсе не заглушению мыслей, притуплению разума и отбрасыванию всех ощущений. Сторонниками межконфессиональной мистики акцентируются невысказываемость иных состояний сознания, мистического опыта. Но молитва — это слово, пусть неизмеримо слабое по сравнению с Божественной Реальностью, но идущее от сердца; слово, в котором Господь неизъяснимо может пребывать, выходя из своей Непостижимости и Недоступности и открываясь человеку. Вера, где вторым членом Божественной Троицы является Бог-Слово, не может абсолютизировать невысказанность и невысказываемость. В-четвертых, еще одной универсальной характеристикой мистического опыта, объединяющей якобы все религии и мистические школы, называется состояние блаженства и покоя, находящееся за пределами понимания. Но кому-то для полного блаженства необходимо послушать Чайковского, кому-то — выпить стакан водки. Встреча с Богом неизмеримо многообразнее и многограннее, чем простое получение блаженных ощущений, как о том свидетельствует многочисленная христианская литература. Блаженных ощущений может и совсем не быть, ведь жизнь подлинно христианская — это непрерывный плач о своих грехах и несовершенствах. И, наконец, сторонники межконфессиональной мистики интерпретируют ее как способность слиться воедино с Абсолютным. В христианстве единение с Богом, безусловно, отлично от подобного «слияния». «Слиться» можно лишь с

бессознательной, слепой, иррациональной силой, но никак не с Личностью.

Сторонники идеи межконфессиональной мистики утверждают, что к «духовному опыту способны лишь немногие: мистики, провидцы, пророки»⁹². Христианская же точка зрения иная — к духовному опыту способны все, становясь подлинными членами Церкви Христовой. Если это не так, то, значит, приход Христа был напрасным и ничего не дал. В православии нет и не может быть противопоставления мистики и догматики. Митрополит Филарет Московский учил, что даже самую сокровенную премудрость мы не должны почитать для нас чужою, мы не должны приспособливать сокровенное к своему восприятию, а должны стремиться к глубокому изменению самих себя, чтобы стать способными обрести мистический опыт⁹³. Учение Церкви выражает глубины человеческой души каждого и, поэтому, имеет воздействие на всех членов Церкви. С другой стороны, вне Истины, хранимой Церковью, личный опыт лишен достоверности. Л.А.Мясникова и В.А.Нагевичене пишут: «Церковь боялась мистики, видя в ней источник ереси»⁹⁴. Однако, нет просто мистики, она всегда предметна, конфессиональна. Церковь же всегда выступала не против мистики вообще, а против мистического своеволия, мистического релятивизма, индивидуального религиозного откровения, находящего свое выражение в хлыстовских экстазах, болезненном фантазировании, духовной прелести. В Церкви мистика и догматика поддерживают друг друга. Догматика сокрывает, охраняет мистический опыт, не давая ему иссякнуть или выродиться. Непонимание этого приводит к нападкам на церковную догматику за ее косность и неподвижность, к попыткам модернизировать догмы, приспособить их к собственному уровню мышления. Само слово «догма», «догмат» употребляются исключительно в негативном смысле. И даже философы, ведущие свои исследования в православно-христианском русле, как, например, С.С.Хоружий, могут сказать о догмате лишь то, что это «невнятная речь о целом, тогда как философия есть «ясная как солнце речь о частностях»⁹⁵. (Никакой «невнятности» в догматах, разумеется, нет, да и «ясность» философии, вещь весьма и весьма относительная. Догматы вовсе не интересуют некое «целое», в их центре конкретный Символ Веры как умопостижаемое выражение той реальности, которая выше нашего разума).

Писание — не архивы Истины, а ее живое тело, где есть неразрывность сокровенного и откровенного. И в том, как сокровенное открывается людям, нет никакого коллективного прогресса, а есть личностное приобщение каждого к мере его «духовного возраста». Сохранность догматов и канонов не статичная и косная, а динамичная и сознательная — в Духе Святом⁹⁶. Священное Писание есть часть Священного Предания, которое богословская литература трактует как единственный модус, единственный ключ принятия Откровения, та сообщаемая Духом Святым возможность, которая и дает Церкви способность постигать отношение воплощенного

Слова к Отцу (высший гнозис, который и есть для отцов первых веков «богословие» в подлинном смысле этого слова), а также познавать Божественную икономию, Божественное домостроительство. Предание — онтологический акт, совершающийся в членах Церкви, дающий способность судить в свете Духа Святого. Предание не имеет ничего общего с традиционализмом, с «преданиями старины...». Хранить «догматическое предание» — не значит быть привязанным к формулам доктрины, — пишет В.Н. Лосский в статье «Предание и предания»: «Быть в Предании — это хранить живую Истину в свете Духа Святого, или, вернее, быть сохраненным в Истине животворной силой Предания»⁹⁷. Церковь создается Литургией и Предание евхаристично. Предание есть непрерывное действие Святого Духа и святой Симеон Новый Богослов говорит поэтому, что Писание есть сам человек, в котором действует Дух, человек, у которого «сердце исписано чернилами Духа» (св.Иоанн Златоуст).

Итак, в заключение первой главы можно сделать некоторые выводы.

1. Мы рассмотрели поэзию, философию и богословие как самостоятельные формы человеческого сознания, основанные на определенных человеческих способностях. М.Н.Щербинин пишет, что возникший тройственный союз литературы, философии и веры не выдержал в XX веке проверки жизнью: «Задача искусства, веры и философии заключена в автономном целенаправленном поиске и утверждении реального и одновременно гуманитарного компромисса индивидуальных, социальных и общечеловеческих ценностей, реального компромисса интересов и идеалов, материального и духовного»⁹⁸. В этой точке зрения нам представляется верным стремление оставить богословие, философию и поэзию в некой своей самотождественности, не поддаваясь «духу века сего», пытающемуся их синтезировать, смешивать, монтировать в некое мутное «философско-художественно-мистическое вероучение».

2. При осмыслении самотождественности философии возникает опасность интерпретации богословия, философии и поэзии в духе постмодернистской самобытности. Релятивизм, неограниченная пролиферация в духе Пола Фейерабенда, основанная на мнении, что «каждая идеология, каждая форма жизни получает некоторые результаты»⁹⁹, лишает деятельность человека смыслов и четкой ориентации. Выход из этой ситуации состоит, по нашему мнению, в отказе от взгляда на названные формы человеческого сознания как на простую «сумму информации», в попытке движения к их самосокровенности, отвергая бессокровенное. Такая самосокровенность, как об этом и говорилось в данной главе, есть и у поэзии, и у философии, и у богословия, и она имеет своим источником сокровенное начало, которое, безусловно, есть в человеке. Определить сокровенное мы попытаемся в последующих главах, здесь же достаточно будет сказать: это то, что в христианской традиции именуется «Образ Божий», «Личность» и не поддается до конца рационализации. Это есть именно экзистенциально-лич-

ностная глубина человека, сердцевина его внутреннего бытия, которая может проявляться во всей жизнедеятельности человека. Самосокровенное и есть то, что поэзию делает поэзией, философию философией, богословие же — богословием. Когда в поэзии замутняется самосокровенное, она становится лишь игрой, бесплодной забавой. Когда в философии замутняется самосокровенное, она уходит в очерчивание простых гносеологических схем, принимает на себя локальные роли, вроде «терапевтического очищения языка». Когда замутняется самосокровенное в богословствовании, то богословие превращается в «просто философию» или во что-то «туманно-поэтическое», в болезненное, мистическое фантазирование, лишенное литургического и евхаристического начала: духовное вытесняется душевным, культурой. (Ибо уровень духа есть культ, а уровень души — культура). Самосокровенность, в нашем понимании, близка тому, что Э.Левинас определяет через понятие «одиночество»: по мнению мыслителя, одиночество есть категория онтологическая, ей принадлежит важное место в общем устройстве бытия¹⁰⁰. Одиночество есть нерасторжимое единство существующего и его существования, каждый одинок именно потому, что существует. Но одиночество, по Левинасу, ведет не к отчаянию и оставленности, но к мужеству и достоинству. Однако совершенно очевидно, что мужество и достоинство от самостояния человека в качестве монады возможны лишь при понимании своей единственности в свете иной, Божественной Единственности и Единичности. Философия всегда была озабочена поиском самосокровенности. Так, Хайдеггер говорил о необходимости избавления от «метафизики», у истоков которой стояли Сократ и Платон, «метафизики», приведшей, по его мнению, к нигилизму как «забвению бытия». Мы никогда не должны удовлетворяться любой философией, любой поэзией и любым богословствованием, как это следует из позиции П.Фейерабенда (anything goes, то есть «сгодится все»). Наш долг — проявлять непрекращающееся бытийное упорство с тем, чтобы находить сокровенное в себе, во всех своих способностях и действиях в окружающем мире. Во избежание косности, застоя, умирания мы должны находить в философии то, что делает ее философией, нессливаемой ни с чем иным. Только поняв самосокровенное в себе, она может воспринять богословствование и поэзию в качестве Другого. Реальность Другого переводит наше исследование в иной план, так как сокровенное есть не только во мне, оно есть в Другом. И мое сокровенное, и сокровенное Другого обнаруживаемо в процессе экзистенциального диалога. Путь социальной терапии — это, на наш взгляд, путь, где сопрягаются усилия благочестивой философии, богословия, показывающего Божественное Откровение и сущность области сокровенного, а также усилия поэтического сознания, способного поэтизировать жизнь, высокого творчества, за которым стоит Поэтос, то есть Господь, «от четырех стихий всю тварь сочинивый» и дозволивший человеку взгляд «в то сокровенное горнило, где первообразы кипят».

ГЛАВА II

ДИАЛОГ С ДРУГИМ

КАК СПОСОБ ВЫЯВЛЕНИЯ СОКРОВЕННОГО

§ 1. СУБЪЕКТ-ОБЪЕКТНЫЕ ОТНОШЕНИЯ БЕЗ ДРУГОГО

В сознании человека существует пафос слитности, слитного недифференцированного Единства, частичками которого все мы якобы являемся. Такая экзистенциальная позиция может быть уподоблена простому покорному молчанию и пассивному принятию возникающих вокруг чужих смыслов.

Иванов — я
Петров — я
Сидоров — я
Так точно — тоже я
К сожалению — я
Видимо — я
Видимо-невидимо — я

В. Друк

К такой позиции могут вести различные концепции монизма, полагающие действительность единой и в основном своем качестве однообразной. Существует множество разновидностей монизма: монизм всежизни (гиллоизм, панвитализм); монизм всеобщего одушевления (объективно-панпсихизм); монизм мышления (идеализм); монизм материи (материализм); монизм энергии (энергетизм) и т.д.¹ Если создатель монистической концепции выносил Высшее Начало за пределы мира, делал его абсолютно трансцендентным твари холодным Абсолютом, то концепция приобретала характер агностицизма. Если же он включал Высшее Начало в мир, делая его частью Вселенной, то концепция приобретала характер пантеизма. (Смешение Бога и мира в истории философии имело бесчисленное множество разновидностей: от более жесткой Спинозовской, когда Бог обозначается как вневременная и внепространственная «субстанция», а мир представляет собой то же самое бытие, но в границах времени и пространства, до таких учений, где мир объявляется эманацией Божества и Абсолютное становится все более относительным из-за: а) некоей таинственной катастрофы; б) космического «влечения», в котором Бог стремится осознать Самого Себя; в) смены временных циклов проявления и замыкания Бога в Самом Себе².

Зачарованность монолитным сплошным единством, безличностная безлюбобная недифференцированность, характерная для религиозно-философских учений Востока, нашла свое выражение в учении буддизма, обращение к которому есть непрменный атрибут многих оккультных доктрин. Нирвана трактуется разными авторами то как полная бездыханность и небытие, то, наоборот, как полнота бытия и блаженства, но всегда она — безликое и безличное нечто, куда человеческая личность вливается, как маленький шарик ртути в большой ртутный шар. Тотальная всерастворенность в некой гомогенной слитности — основной момент индийской философской системы Веданты. (Наиболее известна на Западе Веданта Шанкары, которую популяризировали Рамакришна, Вивекананда и другие «учителя»). Согласно Веданте все мы — проявленные частички некоего недифференцированного высшего существа. Аналогичные идеи можно отыскать и в западной философии: так, у древнегреческих философов (Платон, Аристотель, стоики) встречается воззрение, что и люди, и «боги» лишь марионетки высшего бытия. Для Фихте нет иного блаженства, кроме покоя и пребывания в Едином³.

Таким образом, можно констатировать такое понимание Единства, где все в него входящее есть проявление безличного Абсолюта, условное и призванное исчезнуть в полной самотождественности Абсолюта, не знающего личностного отношения, не знающего Другого. Данная точка зрения может иметь место лишь тогда, когда человек по природе своей считается пустым, не имеющим значимой сущности, а имеющим лишь существование. Интересно, что даже такой философ, претендующий на более глубокое — по сравнению с рационалистической традицией — понимание человека, как Хайдеггер, критикуя Декарта за то, что тот поставил на место бытия человека субъект-объектные отношения, выдвигая в свою очередь понятие *Dasein* («тут-бытие» в переводе П.П.Гайденко⁴), обозначающее человека как единственное сущее, понимающее относящееся к своему бытию, считает, что человеческая экзистенция есть лишь вечнотекущее время. Если в человеке, как в «вещи-в-себе» существует лишь время, то в нем, по справедливому замечанию П.П.Гайденко, не остается места для вечно-го⁵. (Столь же «бессодержательным», к слову, считал человека и художественный авангард, стремившийся отбросить все индивидуально-личностное в человеке и прийти к неуничтожимому, неразложимому на элементы природно-энергетическому субстрату).

Коль скоро человек иллюзорен, — а на самом деле он есть лишь проявленная частичка некоего недифференцированного существа — или человек «пустотен» и не несет в себе какого-либо положительного содержания, то он стремится в экстазе «покинуть себя самого». У многих современных философов мы читаем, что бытие «есть трансценденция в прямом и первичном смысле» и что «бытие светит нам в экстатическом «проекте», наброске мысли»⁶. Не берясь оспаривать важность экстатического и экста-

зов в процессе человеческого познания и человеческой жизнедеятельности вообще, укажем, что экстаз совершенно недиалогичен. Так, в работе В.В. Костецкого «Человек в экстазе. Опыт философского познания» указание на цель экстаза как открытие человеком реальности и вывод его за пределы зоологического солипсизма предваряется перечислением характерных особенностей экстаза, среди которых — «принудительный характер видений, потеря личной автономии и чрезмерное ограничение области мышления»⁷. Плотин как «вершина, достигнутая небиблейским античным миром»⁸, говорит о возможности подняться над уровнем мировой души, нуса и вступить в «Единое», где нет Другого и нет познания, а есть лишь молчание и запредельность. В блаженство бессознательного и запредельного существования в Едином человек идет, спасаясь от кажимости своего бытия как смешения жизни и смерти, как беспрестанного витания между возникновением и уничтожением⁹. Но поскольку настоящим мистиком стать непросто и подлинный экстаз — вещь достаточно редкая (сам Плотин говорит, что испытывал его всего несколько раз в жизни), то люди, как мы считаем, чаще всего имеют дело с суррогатами Единого, раскрывающими свои объятия перед теми, кто идет по пути деперсонализации, отказа от внутренней свободы и личностного начала. Одним из таких суррогатов Единого является тоталитарное государство, которое действительно рассматривает своих граждан в качестве одинаковых взаимозаменяемых винтиков: что один, что другой — все едино.

Существует также пафос субъективной самодостаточности субъекта. В этом случае диалог с Другим противостоит монологу, не предполагающий ответной реакции. Впадая в монологичность, человек становится неспособным вчувствоваться в окружающее, ловить ответные реакции. Он занимается монологичным освоением того, что открывается лишь в диалоге. Ж.Батай пишет, что человек, чтобы избежать страдания, «смешивается со вселенной, о каждой вещи судит так, как если бы он сам был ею, равно как в глубине души полагает, что никогда не умрет»¹⁰. Монологичное освоение представлено в человеческой жизнедеятельности многообразием форм. Это и создание модернизационных политических проектов с последующим навязыванием их «косному большинству», не осознающему, что для него приготовлено кем-то светлое будущее, куда это «косное большинство» погонят силой¹¹. Это и антропоморфизация Бога как непонимание и нечувствование онтологической бездны между Творцом и тварью. Это и антропоморфизация природы, как приписывание ей человеческих смыслов и непонимание ее качественного своеобразия. За монологичностью часто стоит антрополатрия: подмена Абсолютного относительным, Высших ценностей — сиюминутными человеческими ценностями и смыслами. Отметим, что есть и теологические концепции, где Бог не ведет диалог с человеком, как в православно-христианской традиции, а монологично предопределяет человеческую жизнь, что делает бессмысленной поста-

новку вопроса о человеческой свободе (учение Кальвина и проч.). Если в православном богословии подчеркивается, что Бог не заступает места человека, то здесь мы, напротив, имеем место именно с монологической подменой человека Богом.

Европейская философия Нового времени своей магистральной линией сделала субъект-объектное отношение, где субъект самодостаточен в своей субъективности, где реализуется позиция Я — Оно, где Я противопоставляется познаваемому человеком нечто, которое не откликается и не соучаствует в жизни человека. В этой связи следует упомянуть гегелевский абсолютный субъективизм и пантеистический имманентизм и панлогизм. Из монологического отношения к миру вырастает логический позитивизм, где истина есть соответствие высказывания реальности и критерий истины — практика, верификация; вырастает прагматизм, где истина есть наиболее успешное, полезное. Оно — мир объектов, открытых и доступных человеку и в этой своей открытости бессокровенных. В мире Оно неограниченно властвует причинность. Мир существует «сам по себе», как рациональное систематическое единство. Если это так, то каждый получивший знание ученик становится истинным Я, человеком как таковым. По остроумному замечанию О.Е.Иванова, он превосходит ницшеанского сверхчеловека, так как он «уже» есть. Мир также известен человеку в принципе (если есть неясности, то на уровне частностей, которые будут проявлены в ходе прогресса науки)¹². В мире субъект-объектных отношений сознание, лишенное опоры в личном, в Образе Божьем, становится беспредельно пластичным, слова становятся вещами среди вещей, деталью некоего механизма. Пребывание в Оно — это существование, обусловленное низшими инстанциями человеческой души, которые легко программируются. Поэтому ясный и простой позитивистский мир с легкостью покоряется хаотическими, иррациональными силами. В мире Оно особенно четко видно, что бессокровенность есть, по сути дела, бесчеловечность. Примечательна страшная догадка О.Е.Иванова, что наука в XX веке есть давно уже не совсем то, за что она себя выдает. И человек постоянно вынужден обращаться к сокровенности мысли, к сокровенности философии, богословия, поэзии, чтобы понять: являются ли они тем, за что себя выдают. Хайдеггер утверждал удивительную вещь: мы еще и не начинали мыслить по-настоящему. Фихте же считал, что «значительная часть людей в продолжение всей своей жизни вовсе не достигает истинного и настоящего мышления»¹³. Жизнь человека есть колебание между Ты и Оно. И Оно, вероятно, необходимо для человеческой жизнедеятельности, но постоянное и всецелое пребывание в Оно катастрофично для внутреннего мира человека. Например, человеку невозможно смотреть на Бога как на Оно, как на объект. (В.Н.Лосский пишет, что «богослов не ищет Бога, как какой-нибудь предмет, но Бог Сам овладевает богословом, как может нами овладеть чья-то личность»¹⁴). В то же время человек, по мысли М.Бубера, не может разделить свою жизнь на

реальное отношение к Богу и нереальную Я — Оно — связь с миром, то есть искренне молиться Богу и при этом использовать мир¹⁵. Только в открытом личностном предстоянии Богу наше Я способно удержаться и противостоять действию безличных сил.

Самодостаточность субъекта во многом близка стремлению к слитности в недифференцированное Единство: налагая свои сиюминутно-субъективные смыслы на окружающее, я во всем могу находить «себя» как свою поверхностную сиюминутность. Здесь важным представляется вопрос о проявлениях всеобщности, в которых Я выступает как часть некоего Единства: проблемы такого рода всегда были значимы для философии. В немецком идеализме в качестве такого момента выступает логика, в которой данное философское направление видит тождество субъекта и объекта, бытия и мышления. «Если я мыслю предмет логически, то это уже не мое мышление о нем, ведь это предмет через меня мыслит самого себя; по отношению же к бытию в целом Бог через меня мыслит Самого Себя, стало быть, я в этой сфере выступаю как Бог, перестаю быть конечным»¹⁶. Такой точке зрения противоречит, например, эмпиризм Беркли: как известно, философ утверждал, что всякий опыт феноменален, материальный мир как таковой не существует¹⁷, окружающее же воспринимается объективно, так как Бог порождает в умах людей чувственные идеи. На иных основаниях строит свой эмпиризм агностик Юм, утверждающий, что любое человеческое знание есть мнение, ибо причины человеку неведомы. Кант, который сочетал «свою веру в Ньютона и свою веру в Бога»¹⁸, запрещая отождествлять бытие и мышление, говорит, что человек одновременно и феноменален, и ноуменален, чем очертил для логики определенную сферу действия и развенчал притязание человеческого разума на обладание определенным знанием «вещей в себе». Помимо рассмотрения логики в качестве момента всеобщности, философия стремится найти другие пути бытийной связи Я и некоего Единства. Так, Ясперс, для которого исключительно важным было понимание тяготения субъекта за свои пределы и который сделал «выхождение за границу» исходным принципом своей философии, утверждал, что между объемлющим и объемлемым нет логического моста. Между ними — трансцендирование, которое есть не связь мыслей, но связь способов, уровней бытия. Поэтому философия, по Ясперсу, должна исследовать не связь мыслей, но связь бытийную. На этой проблеме мы остановимся ниже. Здесь же отметим лишь, что ее постоянная непроясненность выступает как условие то «потери себя» в стремлении слиться с окружающим, то самодовольного «неслышания» окружающего мира.

«Неслышание» окружающего мира приводит к возникновению в процессе субъект-объектной деятельности отчуждения, разрыва между субъектом и плодами его деятельности. Отнесясь к Другому как к объекту, человек сам превращается в объект. Объективизация, ужасавшая Н.А.Бердяева, означала для него исчезновение экзистенциальности, исчезновение свободы.

Я заключен в глухую каплю –
В другую каплю нет пути.

В.Щировский

Монологичность, объективизация влечет за собой эгоистически-безлюбное существование.

Не смейте думать,
Что люблю, потому что
Смотрю вам в зрачки.
Зеркала нет. Я смотрю
Чтоб поправить прическу ...

О. Черемшанова

Субъект-объектная освоительная направленность ведет к бездуховному состоянию «скорбного бесчувствия», за которым стоит примитивное отношение к миру на уровне взаимного пожирания.

Все равно мне: человек и камень,
Голый пень и свежий клейкий лист.
Вечно-ровен в сердце вещей пламень
И мой Дух непобедимо-чист.

Мне уже не страшно беззаконье,
Каждый звук равно во мне звучит:
Хрюкает свинья в хлеву спросонья,
Лебедь ли пред смертью закричит.

Уж ни жить, ни умирать не буду
Стерлись грани, дали, времена,
Только Я — Один во всем и всюду,
И во мне — лишь свет и тишина.

А. Тиняков

Очевидно, именно против такого «скорбного бесчувствия» как «забвения бытия» выступал Хайдеггер, видевший причину этого в расщеплении сущего на субъект и объект и превращении человеческого субъекта в центр мироздания¹⁹.

И стремление влиться в недифференцированное Единство и переживания субъективной самодостаточности субъекта одинаково ложны, поверхностны, бессокровенны, безлюбны. Не прав Владимир Соловьев, когда утверждает, что всякое существо есть то, что он любит. Я люблю свою мать, но я не мать. Я люблю детей, но, даже погружаясь в мир детства, детских игр, я не становлюсь ребенком. Я люблю Бога, однако я не Бог. Другое дело, что, как пишет В.В. Биbihин, «мы находим себя, когда бросаем себя на что-то»²⁰.

Часто в позитивном субъективизме видится объективность, то есть попытка освободить познание от человечески-привнесенных смыслов²¹. Я и

вещи неравнозначны. Вещи настроены на мое Я, «внимают» мне, так как вещи всегда меньше меня по своему онтологическому содержанию. Все происходит от Бога, но в этом всем я обладаю особым статусом, так как не вещи знают меня, но я знаю вещи и в этом смысле их детерминирую²², не являясь, разумеется, абсолютным субъектом, так как моя власть над вещами происходит не от меня. Однако монологически-освоительная направленность приводит к «онтологической ситуации упрямой слепоты»²³: ситуации бесконечно повторяются, но опыт из них не извлекается, взаимность не возникает, и за этим проступает страшный образ вечной смерти. Трагедия слепоты состоит в том, что нечто принадлежит нам по праву, а мы этого не видим и не понимаем. Небытийность «обыденного» бытия лишает экзистенцию жизненной силы, она ветшает, становится скучной привычкой и с ней очень тяжело приходится философии, ибо «философии скучно там, где все состоялось»²⁴. Онтологическая ситуация упрямой слепоты в хайдеггеровской терминологии выступает как «публичность», предполагающая нивелирование, уравнивание, серость, срединность и политкорректность во всем, нечувствительность ко всем различиям уровня и подлинности, выдавание чудесного и поразительного за обыденное, давно всем известное и каждому доступное²⁵. В условиях диктата субъект-объектных отношений абсурдна любая гуманитаризация, так как с человеческим отождествляются низшие инстанции нашего Я. На уровне не личностном, но психологической индивидуальности и гуманитарно-художественное, и научно-техническое есть разные модусы удручающего тождества бытия и ничто, той самой «кажимости», о которой Фихте говорит как о безлюбивом смещении бытия и смерти²⁶.

Итак, человек, томясь от онтологической расколотости, стремится к «объемлющему» (в терминологии К. Ясперса) субъект и объект, к некоей целостности. Однако, такая целостность есть не просто потеря себя и вхождение в некое недифференцированное Единство; это не объявление себя «всем на свете». В глубине человека живет память о царственном священстве над тварным миром (человек не только вершина творения, но и его принцип, так как мир есть «антропосфера»). Но трагедия человека в неспособности вернуться к этому царственному священству на путях бескровных. Не видя своей сокровенности, человек не чувствует ее и в окружающем, что и приводит к последствиям, о которых говорилось в данном параграфе.

§ 2. ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ С РЕАЛЬНОСТЬЮ ДРУГОГО

Отсутствие Другого ведет к ситуации деонтологизированного субъективизма, о которой было сказано выше, то есть к выпадению из потока вселенской взаимности, включение в связь Я – Оно, возникающую, по мысли М.Бубера, из природной разъединенности²⁷. (Грех есть разрыв, разлом,

разъединение, «бытийная неудача», по словам Х. Яннараса). Мир Оно (или мир объектов) удобен для человека, так как может быть легко упорядочен, сформулирован. История человека и человеческого рода — это прогрессирующий рост мира Оно. Каждое Ты в нашем мире обречено превратиться в Оно²⁸, стать вещью и погрузиться в вещьность. Отношение Я– Оно само по себе не есть зло; Оно становится злом, когда заявляет о себе как о единственно сущем, единственно возможном. Деонтологизированный субъективизм ведет к непроницаемой банальности мира индивидуумов, к субъект-объектным отношениям, где другие «факультативны»²⁹. Подпадание под власть вещей как следствие деонтологизированного субъективизма приводит к замутнению человеческого сознания: к неспособности осознать и понять, что именно я чувствую и желаю на самом деле.

Некоторые философские и околофилософские концепции, например, восточные философско-религиозные учения, оккультизм, полагают Другого и другую иллюзией, коль скоро все мы — лишь частички некоего недифференцированного существа. Здесь барьер между мной и Другим понимается не как барьер онтологический, но как барьер эгоистический. Об этом же пишет Фихте, для которого найти в себе непреложное и Единое позволяет любовь как «тоска по вечному и влечение к соединению с непреходящим»³⁰. Есть упрощенное понимание «другости» в постмодернистском ключе: Другое интерпретируется просто как самобытно иное, не такое, как Я. Это также приводит к искаженной картине реальности, замутнению сознания, к ошибкам и заблуждениям.

Самый верхний онтологический уровень «другости» по отношению к человеку — это Бог. Дионисий Ареопагит называет Бога «Другой», употребляя одно из важнейших Имен Божьих. Бог абсолютно Другой, нежели человек. Если «другость» понимать как сокрытость, то нет ничего более сокрытого от человека, чем Бог. Если «другость» понимать как дистанцию, то нет ничего дальше Бога. Если «другость» понимать как инаковатость, то нет ничего более инакового человеку, чем Бог. В отличие от точки зрения Евлогия, который говорил, что Божественная Сущность может быть выражена понятиями, для истинного религиозного чувства Бог всегда Неприступен и Сокровенен. (О «несоразмерности» человеческого и Божественного о. Павел Флоренский писал, что человек и мир полны незамазываемых греховных «трещин»; при приближении к Абсолютному «трещины» высвечиваются, и поэтому наше познание обнаруживает свою ущербность и внутреннюю противоречивость). Человеку привычен человеческий жизненный мир, где есть пространство и время, «вне» и «внутри» и т.п. Но Бог не есть часть этого всем более или менее понятного мира. Мир вне Бога не по месту, но по природе, говорит святой Иоанн Дамаскин. Сказать, что Бог инаков, человеку недостаточно. И животное инаково, нежели человек. Инаковость Бога и человека — невообразимая бездна между Творцом и тварью, Создателем и глиной. Осознавая эту непреодолимую для человека

бездну, Николай Кузанский называет Бога «неинное». Сущность Творца, как показано в трудах святого Григория Паламы, совершенно неприступна, непознаваема и сокровенна для человека. (Противоположная мысль высказана была в свое время Папой Иоанном XXII, утверждавшим, что после Страшного Суда праведники будут созерцать Саму Божественную Сущность³¹).

Развивая тему «онтологического ничтожества» твари, можно констатировать, что согласно православно-христианской догматике Бог — это Податель Жизни. Не будет Он ее подавать, и все распадется в одно мгновение. Ибо все воздвигнуто Господом на ничто, на нуле, на пустоте. Не существует самой по себе никакой первоматерии, в которой мир и человек имели бы свою потенциальность. У человека, как и у мира, нет сил к собственному существованию и причин к бытию. Они существуют лишь по причастию Первобытию. Творение ex nihilo совершенно противоположно видоизменению первоматерии Демиургом или творению Богом мира из Самого Себя (как мы видим в других религиях и религиозно-философских системах). В творении, как пишут святые отцы, нет никакой необходимости. Бог — Творец, ибо пожелал им быть. До Сотворения мира ничего «вне» Бога не существовало. Отец сотворяет Словом (Сыном) в Духе Святом «новый сюжет дружности», другой свободы. Но тварь существует лишь в Боге, в Той творческой воле, которая именно и соделывает ее отличной от Бога. «Тварные существа поставлены на творческом слове Божьем, как на алмазном мосту, под бездной Божественной бесконечности, над бездной собственного своего небытия (Филарет Московский)³². Бог — не холодный Абсолют: синергизм человека и Бога в процессе обожения, их таинственная взаимосвязь дают возможность С.Л.Франку именовать Бога «Другом». (Хотя, конечно, данное определение весьма и весьма условно, так как не передает предельной близости, существующей между человеком и Богом). Есть монотеизм метафизический, говорящий о безличном Абсолюте. Есть монотеизм иудеев и ислама, «утверждающий Бога как Личность, но не знающий Его Природы: это живой Бог, но не Жизнь Божественная»³³. Христианство освобождает от этих двух ограничений, открывая личного Бога и Его Природу, но не путем некоего синкретизма, но во Христе и через Христа. Этот ответ христианства есть «соблазн» и «безумие». Для иудеев соблазн как единый трансцендентный Бог, не имеющий общей меры с человеком, может иметь Сына, который Сам есть Бог, но становится человеком, униженным и распятым. Для эллинов безумием является то, как безличный Абсолют может воплотиться в личности, а вечность войти в сферу времени³⁴. Теплота, дружелюбность взаимоотношений человека и Бога раскрываются в понятии «Завет», которое есть образ брачного союза. Божественная Сокровенность не хочет быть «вещью-в-себе»: она идет на встречу человеку в процессе кенозиса и стремится отдать себя ему настолько, насколько человек способен по своей онтологической немощи ее воспринять³⁵.

Взаимоотношения человека с Богом, как с Другим и Другом, характеризуются онтологической целью человека — твари, получившей повеление стать Богом по благодати, достигнуть соединения с Богом и сообщить состояние обожения всей твари.

Я телом в прахе истлеваю.
Умом громам повелеваю
Я царь — я раб — я червь — я бог!

Г.Державин

В процессе достижения этой цели проявляется синергизм как соработничество человека и Бога, сочетание свободы и благодати. Сфера Божественного воспринимается человеком апофатично и антиномично, выступает как сфера изначальной сокровенности. Бог — не равноправный человеку субъект; он делает себя необходимо понятным и «соразмерным» человеку в процессе кенозиса. В ходе взаимоотношений человека и Бога как бы встречаются «две сокровенности»: Бог как Творец мира и Господин истории, и Образ Божий в человеке, что придает человеческому существованию несравнимую ни с чем глубину и особый смысл. (В диалогических отношениях с окружающим миром человеку необходим верхний уровень, но если этот уровень не занимает Бог, тогда неминуемо выдвижение на пьедестал всевозможных «идолов»³⁶. М.Бубер пишет: «В каждой сфере, через все обретающее для нас реальность Настоящего, видим мы кромку вечного Ты, в каждом улавливаем мы его веяние, говоря с каждым Ты, мы говорим с вечным Ты»³⁷. По М.Буберу выходит, что Ты, обращенное к Другому, есть всегда одинаковое Ты. Однако, по нашему мнению, это не так: одно Ты обращено человеком к человеку, другое — к природе, и совсем особое Ты обращает человек к Богу. В назывании на «Ты» Абсолюта и Источника Жизни есть неизмеримое дерзновение. Бог — это такой Другой, через которого получают свое бытие все Другие и сама «другость». Если Бога нет для человека, то тогда, как говорит Ж.-П.Сартр, «другие — это ад». Таинственная и сокровенная Божественная Жизнь дает возможность хотя бы в самых общих чертах понять, что такое «другость». Нет ничего более далекого от субъект-объектных отношений, чем отношения Лиц Божественной Троицы. Ни одно из них, обладая Божественной Природой, ею не «владеет», не разбивает ее для присвоения; именно потому, что каждая Ипостась раскрывается навстречу другим, именно потому, что они разделяют Божественную Природу без ограничений, она остается неразделенной³⁸. Троица являет нам антиномию абсолютной Божественной тождественности и абсолютного различия Ипостасей (мы лишь уточняем их взаимоотношения с общим источником Божества: нерожденность, рожденность, исхождение). Как пишет В.Н.Лосский, в Троице мы видим отказ от противопоставления и превосхождение числа, мета-математический аспект как едино-троичность и три-единство. Нет такого противопоставле-

ния и в отношениях Я и Другого, берущих свое начало от Божественного Троиинства. Простая диада предполагает противопоставление и взаимное ограничение. В превосхождении двух есть раскрытие личного бытия. «Не непроницаемость пребывания в себе, не самопоглощение в Единое, а открытая беспредельность живого Бога, преизбыток Божественной Жизни»³⁹. Религия есть восстановление прерванной связи между человеком и Богом, но и с установлением такой связи остается их четкое размежевание, составляющее необходимый момент «дружости». Видимо, нечто подобное имел в виду Кьеркегор, утверждавший, что Абсолютное разъединяет, но не соединяет.

Таким образом, верхний онтологический уровень «дружости» — это взаимоотношения человека и Бога. (Но, пишет Н.А.Бердяев, когда Бог становится объектом, то и Бог не выводит меня из одиночества)⁴⁰. Следующий уровень — взаимоотношения человека и природы, человека и человека. Характерно, что, согласно Фасмеру, другой означает «друг друга»⁴¹. Это определение указывает, во-первых, на момент дружественности и, во-вторых, на момент вторичности. Если Друг человека есть Бог, то человек человеку Другой, как самостоятельная личность, имеющая Образ Божий; природа — Другая, как самостоятельное творение Божие. Размежевание человека и природы является антропологически значимым методологическим принципом. Несмотря на монизм сотворенности и причастности Высшему Началу, несмотря на соразмерность человеку природы, как «антропо-сферы», несмотря на то, что человек, причастный всему космическому веществу, есть микрокосм, составляющий с природой единую телесность, несмотря на все это, человек как существо, имеющее Образ Божий и возможность уподобляться Творцу, резко выделяется из природного мира, представляя собой новое, свободное бытие, созданное Богом. (Непонимание этого ведет к поверхностным позитивистско-натуралистическим подходам вроде учения Фрейда с его нерасчленением человека и природы, мира природы и мира культуры. П.П.Гайденок пишет: «Фрейд предлагает человеку из существа духовного стать существом естественным»⁴²). Взаимоотношения человека и человека в их соборном единстве также предполагают осознание самостоятельной, неслиянной реальности Другого. На этом уровне «дружость» также имеет своим основанием сокровенность Другого. В этом моменте интересными нам представляются рассуждения Н.А.Бердяева, касающиеся малоисследованной философски проблемы одиночества. Если для Фихте с его универсальным взглядом на Я одиночество есть лишь «кажимость», то для Бердяева «всякое «я» походит на всякое другое «я» потому, что оно есть «я», но оно есть «я» только потому, что оно не походит ни на какое другое «я»⁴³. Абсолютное уединение Я от всякого другого, от всякого Ты есть самоистребление, но Я защищается от встречи, которая может быть встречей с объектом, поэтому человек имеет «священное право на одиночество»⁴⁴. Сокровенность личности проявля-

ется в невозможности, с одной стороны, разложить ее на составляющие, с другой стороны — сделать ее составляющим элементом в некой более обширной совокупности.

Необходимо также сказать о взаимодействии человека с самим собой как с Другим. Самопознание — дело невыразимо сложное и в то же время чрезвычайно простое. Можно не найти себя в самокопании и скучной антропологии, можно до бесконечности кружиться в колесе ложного «знания» психологии, которое сводит человека к совокупности когнитивных структур и рациональных схем⁴⁵. Поэтому, безусловно, прав В.В.Бибихин, когда он говорит, что нигде человек не может вернее убежать от самого себя, чем занявшись самопознанием⁴⁶. Сложность самопознания состоит в том, что человек часто может не чувствовать дистанцию между собой и Другим в себе самом: тождество человека самого с собой может кристаллизироваться, но при этом совершенно не выражать истинного человека. Нахождение себя в качестве Другого часто требует освобождения от уз социального «Я», которое, пользуясь гегелевской терминологией, можно назвать «для-себя-бытие», то есть ставшее определенностью и зависящее лишь от себя.

Самопознание предполагает интроспекцию, анализ своих внутренних состояний. Интроспекция исходит из осознания неповторимости и единственности человека, сокровенного в своей неповторимости и единственности (именно такое понимание человека позволяет Лейбницу говорить о монаде, которая «не имеет окон»). Незаменяемость каждого, которую от нас требуют социально продемонстрировать, дана изначально — эта незаменимость делает каждого из нас Единственным. Несмотря на то, что «человек течет внутри любой формы»⁴⁷, он находит в себе прочное основание внутренней сокровенности. Однако самопознание с необходимостью предполагает «познание себя через Другого» (Дильтей), так как человеческое бытие есть «бытие с Другими» (Ясперс), определяется через совместность приобщения к бытию (Хайдеггер). Самосокровенное имеет общественный объем и проявляется в потоке вселенской взаимности. Таким образом, первым условием самопознания является взаимодействие и взаимодополнение интроспекции и познания себя через Других. (Но и первый, и второй путь могут быть тупиковыми, если не обращены к сокровенному в себе и Других. Так, Н.А.Бердяев называет четыре вида взаимоотношений между одиночеством человека и его сакральностью: а) человек не одинок и социален; б) не одинок и не социален; в) одинок и не социален; г) одинок и социален⁴⁸. Здесь нет качественного момента: каждый из этих видов может быть достаточно конструктивным, если исходит из сокровенности, но может и не быть таковым. М. Бубер в свое время писал: «Дух не в Я, но между Я и Ты»⁴⁹. По нашему мнению, правильнее было бы сказать: Дух и в Я, Дух и в Ты, Дух и между ними. Только Он Один делает возможной духовную жизнь человека вообще, буберовскую «способность к от-

ношению». Но Его можно странным образом не заметить ни в себе, ни в Других. Соблазны и опасности самопознания себя как Другого многочисленны: лицедейство, шизофрения, двойничество и оборотничество, гоголевский нос майора Ковалева и Яков Петрович Голядкин Достоевского).

В человеке непостижимым образом сосуществуют два бытийных горизонта а) человек «как таковой» и б) Образ Божий в человеке. Эти два горизонта не сливаются друг с другом. Их взаимоотношения и есть источник внутренней самосокровенности. В.В. Библихин пишет, что в человеке есть то, что «не поддается воспитанию и не растет с годами, а готово в царственном человеческом младенце с самого начала»⁵⁰. Образ Божий во мне есть нечто мне принадлежащее и не принадлежащее. Я не могу управлять Образом Божиим как своей рукой, так как встречу лишь ускользание, лишь мерцающие огоньки бранных элементов. Смотри внутрь себя, человек различает сложную структуру своего внутреннего мира: тело – душу – дух. Человек не отказывается ни от чего в себе, реабилитируя даже идущие внутри бессознательные процессы⁵¹. В ходе теозиса, связанного с движением от предличности к личности, с осознанием Другого в себе, все (не только душа, но и тело) призвано к преображению. Личность относится ко всей человеческой природе в целом. Природа равно может пониматься с позиций дихотомизма (душа-тело) или с позиций трихотомизма (дух-душа-тело). Люди обладают единой природой во многих человеческих личностях⁵². То, что соответствует в нас Образу Божию, есть личность. Образ же Божий есть состроенность между человеческим существом и Богом. Отметим здесь, что икона, выражающая сокровенное начало, изображает не Божество и не человека, но преображенное творение, то есть указывает на момент причастности человека Божественной Жизни. (Патристика избегает уточнений в этом вопросе, да и вряд ли возможна здесь подробная детализация). Личность не может быть частью целого — она заключает целое в себе. Поэтому Я трансцендентно, скрыто от Других и от себя в своей глубине (П.Флоренский). Личность свободна от своей природы и ею не определяется. Личность свободно обладает своей природою. Сокровенна личность, сокровенен Образ Божий, так как он отражает полноту Первообраза (св. Григорий Нисский). Поэтому человек — это «третий свет», как говорит св. Григорий Богослов в своем учении о «трех светах»⁵³. Святоотеческая мысль и православная философия всегда разделяли понятие «личность» и «индивид». Индивид есть смешение личности с элементами общей природы. Личность же есть то, что от природы отлично: сокровенное, неопределимое. Смешение личности и природы в индивиде свойственно падшему человечеству, что традиционно определяется святоотеческой мыслью как «самость». Человеческая личность не достигает полноты, если присваивает себе часть своей природы. (В.Н. Лосский считает, что слово «эгоизм» подлинное значение понятия «самость» не передает⁵⁴). Творческая задача внутреннего преображения в процессе теозиса, стяжания по-

добия Божия предполагает различие в человеке разных бытийных горизонтов, различие в себе Другого⁵⁵. Человек в христианском понимании — это личность, стоящая перед личным Богом в личном к нему отношении, что дается человеку очень нелегко, требует открытия человеком наибольшей глубины в себе самом, что невозможно без синергии, когда душа воспомоществует более высоким, нежели она сама. (Интересно, что М.Бубер, называя три сферы отношений Я-Ты: жизнь с природой, жизнь с людьми и жизнь с духовными сущностями, — не говорит о жизни с самим собой).

Отношение к себе как к Другому с необходимостью предполагает различие уровней человеческого Я. Есть Я — тело, Я — душа и Я — дух. Ясперс выделяет Я эмпирическое, Я как сознание вообще и «уровень духа». Я эмпирическое — это тело, Я как часть природы, эмпирически наличное бытие. Природный индивид как сфера биологии и психологии. Разумеется, такой подход к человеку вполне правомерен, если он не претендует на то, чтобы быть единственным. Я как сознание вообще — это, говоря языком Канта, уровень трансцендентального субъекта. Именно это анонимное сознание есть субъект научного (не философского) знания. Трансцендентальное Я свою вневременность приобретает, жертвуя своей действительностью. Коммуникация на уровне сознания вообще есть коммуникация на языке права и науки. П.П.Гайденко пишет, что Я как сознание вообще — это «рассудок» немецкого идеализма. «Уровень духа» (в ясперсовом понимании) предполагает, что человек выступает в качестве органического момента в жизни некоего целого — народа, государства, человечества. Здесь Я опять становится временным, сходным с наличным бытием, но оно больше не биологически-психологическое событие. Ясперс говорит, что названные уровни нельзя абсолютизировать, так как они не затрагивают человеческой экзистенции. Экзистенция же в его понимании — это приблизительно то же самое, что мы применительно к человеку называем личностью. Это то, что не может стать никаким объектом. Это свобода, которую в предметном мире некуда поместить.

По Ясперсу, экзистенция как бытийное ядро внутреннего мира человека открывается в «пограничных ситуациях» (по нашему мнению, суждение во многом верное). Но далее Ясперс формулирует понятие «экзистенциальной коммуникации», то есть некоего соединения разума и экзистенции, говорит о «философской вере», основанной не на Откровении, а на опыте и т.д. (Все это к тому же сопровождается стереотипной критикой христианства «за футуризм»). Проблема преображения человека и происходящей в процессе этого преображения автокоммуникации находит свое решение на пути теозиса — духовного самособирания и строительства, о котором говорит православная антропология. Любой внецерковный «духовный» опыт может быть признан таковым лишь отчасти, так как отличается неполнотой, фрагментарностью, произвольностью. На протяжении веков Церковь вела кропотливую работу по реальному преображению

человека на путях православного энергетизма, по прояснению в себе Образа Божия и достижении Богоподобия. Но понять этот опыт, эту работу можно лишь живя в рамках Священного Предания, целью которого и является выявление и раскрытие в человеке сокровенного.

Понятие «Другой» недостаточно разработано в философии, так как культура, как говорилось выше, ориентирована на субъект-объектные отношения и имеет монологически-освоительную направленность. После М.Бубера наиболее интересно, по нашему мнению, тему Другого и дружности разрабатывал французский философ литовского происхождения Э.Левинас, раскрывающий ее через понятия «лицо», «посещение», «обнаженность», «нищета». (По нашему мнению, в этом ряду недостает слова «жертва»). Согласно мнению Левинаса, Другой есть «совершенно иной» (сирота, вдова, пришелец). Другой — нечто неизмеримо более сложное и величественное, чем враг (Гоббс) или же, чем мое дополнение (платоновское государство). «Другой, являющий себя в лице, каким-то образом прорывает свою же пластическую сущность, — словно некто, видневшийся за прозрачным окном, вдруг его распахивает. Его присутствие состоит в том, чтобы снимать с себя свой облик, ужас, однако, его проявляющий»⁵⁶. Реальность Другого вырывает нас из солипсизма, деонтологизированного субъективизма. Мы нередко оказываемся поражены, когда понимаем, как мы выглядим в глазах Другого. Понятие «Другой», двоица Меня и Другого, связаны с позицией Я-Ты, где Ты — безграничный целый мир, неразъемный с Я. Но в этой неразъемности нет слитности. Так, П.С.Гуревич, характеризуя работы М.Бубера, пишет, что всякая Я-Ты связь в рамках отношения, имеющего характер целенаправленного воздействия одной стороны на другую, существует на основе взаимности, которой предписано быть неполной⁵⁷. По мнению М.Бубера, основное слово Я-Ты отношения можно сказать лишь всем своим существом. Говоря его, человек отходит от мира Оно. (Без Оно человек не может жить, но кто живет лишь с ним — не человек). Каждое Ты не знает системы координат, являя собой момент жизни и любви. М.Бубер говорит, что сказать «Ты» можно кому и чему угодно. Связь Я-Ты существует и в мире идей. Если мы обращаем к кому-то наше «Ты», значит, мы чувствуем в нем сокровенное начало. Сокровенное начало есть во всем, поэтому нет кого-то или чего-то, что мы не могли бы назвать на Ты. Сокровенное связано с понятием «любовь», которое есть «не услаждение Я, а открытые друг другу Ты»⁵⁸. Фихте, понимая любовь как «средоточие жизни», считает при этом, что подлинная жизнь любит единое, неизменное и вечное. Но с точки зрения абсолютно неизменной Единой Однообразности каждое Ты есть не более чем фикция. Поэтому понятие «любовь» у Фихте выражает не сокровенное, но просто скрытое под покровом кажимости, который очень просто сбросить. «Человек только должен оставить бренное и ничтожное, с которым никогда не может соединиться подлинная жизнь; вслед за чем к нему сразу же снизойдет

вечное со всем своим блаженством», — пишет Фихте⁵⁹. Понятие «любовь» в настоящее время психологизировано и интерпретируется, чаще всего, в качестве определенного состояния сознания. Выяснение взаимоотношений понятий «сокровенное» и «любовь» требуют интерпретации последнего в качестве понятия онтологического (Еще в античности для Эмпедокла любовь была одним из двух начал вселенной — началом всемирного единства и интеграции). В Православном Катехизисе сказаны удивительные слова о том, что Бог, будучи Сам Любовью, творит мир по любви и даже по избытку любви. Божественная любовь находит полное удовлетворение в совершенном единстве Лиц Святой Троицы, но чаша Божественной Любви как бы переливается через край, и Бог вызывает из небытия Свое творение, чтобы оно причастилось блаженству Его любви⁶⁰. Любовь здесь — это сокровенная избыточность жизни, которую получают творения Божии. Сокровенностью гарантирована свобода в мире Я – Другой. Сокровенностью гарантировано понимание в мире Я – Другой. Нас связывает наша сокровенная глубина, та сущность тварного, которая, по мнению Василия Великого, не может быть выражена понятиями.

Он говорит на пальцах мне,
 он лепит
Из воздуха слова. А речь смутна,
Как лепет листьев в тишине,
 как лепет
Ребенка в жарком обмороке сна.
Мой голос напряжен. Вот-вот
 жди хрипа,
Дойдет, сорвется. Но в его глазах
Я словно ртом хватающая рыба.
Мы говорим на разных языках.
И между нами пустота пустая,
Но вот берет сырую глину он,
Отбрасывает лишнее и ставит
Лепное слово на мою ладонь.

А. Еранцев

Каждый человек Другой. Каждый философ Другой. Но всех их связывает приобщение к сокровенному духовному опыту, который онтологичен, переживается лично, раскрывает живое существо самого философа (И.А.Ильин). Если мое взаимодействие с Другим не строится на этой сокровенной глубине, тогда любая сопричастность, как верно говорит А.В.Павлов, опасна, чревата возможностью порабощения Я Другим, навязыванием мне чужих смыслов⁶¹. Существование наряду со мной и Других, не приводит и к онтологической расколотости именно потому, что есть Бог, который сокровенно содержит все сущее, не давая ему уйти во мрак небытия, сокровенно разделяет и сокровенно связывает меня и Другого.

Взаимоотношение с реальностью Другого выявляет сокровенное, имеющее диалогический характер. В истории философии диалог как метод взаимодействия с Другим разрабатывался Сократом, Платоном, Аристотелем, Платином, С.Кьеркегором и др. Одними из корифеев современного учения о диалоге являются М.Бубер и М.М.Бахтин. Различные аспекты диалогического метода общения, экзистенциального диалога, культуры формирования интересубъективности раскрываются в работах В.А.Подороги, Ю.М.Федорова, Л.А.Мясниковой, А.В.Павлова, В.В.Костецкого, Н.Д.Зотова, М.Н.Щербинина, И.Б.Муравьева и многих других. Нас диалог интересует, прежде всего, как способ выявления сокровенного. «Современный философский словарь» утверждает, что диалог — это философский термин, используемый в современных онтологических теориях коммуникации для обозначения особого уровня коммуникационного процесса, на котором происходит *слияние личностей* участников коммуникации⁶². В том же ключе высказывается и И.Б.Муравьев: «Для того, чтобы субъективность смогла самоосуществляться, ей необходимо потерять себя в Другом»⁶³. Однако, как уже говорилось выше, личность не может быть частью какого-либо целого, ибо она заключает целое в себе. Продуктивный диалог ведет не к слиянию личностей, а к взаимодействию, взаимопроявлению себя и Другого, пониманию. В характерной для постмодернистского сознания упрощенной точке зрения на данную проблему диалог понимается как простая коммуникация, где каждый его участник раскрывается лишь в качестве некой «самобытности», без какого-либо рассмотрения момента сокровенности (их сокровенной взаимосвязанности и сокровенного же различия). В этом случае диалог с Другим предстает в качестве простой бинарной оппозиции: игнорируя сокровенное начало в себе самом и Других, человек компенсирует невозможность понять мир до конца дополнительной бинарностью точек зрения на мир. Постмодернистское общение «самобытностей» ведет лишь к «эклектической парадигмализации»⁶⁴. Иногда высказывается мнение, что результатом диалога непременно должен быть компромисс между участвующими в диалоге сторонами. Однако, по нашему мнению, диалог может быть созидателен и спасителен и без нахождения внешнего компромисса: человек должен проявить себя в отношении с Другим; главное — выбрать себя, сказать о себе и попытаться услышать Другого. И попытаться сделать это на максимально возможной экзистенциальной глубине. То есть результатом диалога является постижение самосокровенности и сокровенности Другого, а вовсе не прагматический результат компромисса и внешнего согласия.

Итак, не слияния меня с Другим ожидаю Я от диалога, но достижение понимания. Бог как Творец «другости» и диалогичности не хочет слияния меня с Собой, но хочет, чтобы я состоялся в своей сокровенности, поэтому изначальный смысл диалога состоит именно в этом, а не в том, чтобы он явился инструментом слияния личностей. Понять — значит постичь имма-

нентный смысл, значение чего-либо. М.М.Бахтин писал, что смысл потенциально бесконечен, но природа его коммуникативна, и актуализироваться он может лишь соприкоснувшись с другим смыслом. А.Ф.Лосев раскрывает сущность смысла как самотождественного различия, требующего отличения себя от всего иного и требующего различий внутри себя. Данный автор разделяет понятия «смысл» и «самое само». Смысл имеет два аспекта: а) то, чем вещь отличается от всего другого; б) при помощи чего она отождествляется сама с собой. Анализируя соотношение понятий «смысл» и «различие», А.Ф.Лосев пишет, что различие действует с бесконечной силой, требует внеположенности всего и каждого со всем и каждым, однако, различие есть бесконечный символ тождества и тождество есть бесконечный символ различия⁶⁵. Во взаимодействии Я и Ты возникает удар молнии смысла, становящегося через бытийное усилие Я и Ты. В диалоге появляется Ты, но появляется и Я, так как «Я основного слова Я-Ты другое, чем Я основного слова Я-Оно»⁶⁶. Я в отношении Я-Ты проявляет себя как личность. В диалоге звучит «диалогическое слово» (термин М.М.Бахтина) — не безразличное слово языка, а знак открытости, желания увидеть иную смысловую позицию, услышать другой голос. В диалогическом может быть мало «объективности», так как часто обозначает лишь равнодушные.

Говоря о предпосылках взаимного понимания участников диалога называют: общий объект, общую цель, общий тезаурус диалога, общую технологию, общие средства познания, общую логику становления и изложения мысли об объекте диалога⁶⁷. Но, разумеется, диалоги могут иметь различную степень сложности, различный экзистенциальный уровень и значительную качественную специфику. По нашему мнению, диалог может быть по-разному осознаваемым, малоосознаваемым и даже неосознаваемым. (Например, диалог с Богом, который, конечно же, идет в душе атеиста). Диалог не обязательно может быть словесным, он может вестись на таких уровнях, которые весьма сложно вербализировать. В.В.Бибихин пишет, что в наше время всякий солидный, спокойный, деловой голос наводит на мысль о каком-то невиданном извращении. Как утопающий может рассуждать о правах и свободах личности или о неприемлемости насилия? Холодные словесные извивы, механические потоки речи переполняют мир, но они протекают среди мертвой тишины⁶⁸. У М.Бубера молчание в диалоге связано с боязнью ответа, который, по его мнению, тем сильнее, чем сильнее связывает с Ты, принимая его до объекта. Поэтому «только молчание с Ты, молчание всех языков, безмолвное ожидание в неоформленном, нерасчленном, в доязыковом слове оставляет Ты свободным, позволяет пребывать с ним в той затаенности, где дух не проявляет себя, но присутствует»⁷⁰. Понятна эта боязнь «обнаженности» ответа, желание затаенности, сокровенности в молчании с Ты. Однако здесь ответ зависит от вопроса и от нашего понимания прозвучавшего ответа. Есть культуры, лелеющие до-

языковое начало. Христианство же, постулирующее, что вначале было Слово, налагает на человека бремя выговаривания и проговаривания жизненных ситуаций. Но проговаривание, конечно, не исчерпывает сокровенное связи Я-Ты, создавая антиномию невыразимой выразимости или высказывания несказанного. «Всякий ответ втягивает Ты в мир Оно», — категорично утверждает М. Бубер⁷⁰. Мы не можем согласиться с данным суждением. Так, Бог отвечает людям, не становясь объектом, не становясь частью мира Оно.

Условие диалога с Другим, перехода от связи Я-Оно к Я-Ты связи — это всегда результат обязательного выбора человеком самого себя, самокристианизации. Выбор иногда бывает трудным шагом. По Кьеркегору, человек, делая выбор, вроде бы расстается со своей свободой. Но свобода до выбора себя — это свобода мнимая, как «дурная бесконечность» числа возможностей. Акт выбора, считает Кьеркегор, не разумный, но волевой акт. Кьеркегора не устраивает европейская философия, так как она родилась из сомнения, из сомнения же может родиться свободная мысль, но не свободная личность. Эта идея представляется нам заслуживающей внимания. Я-Ты связь, конечно же, рождается не из картезианского сомнения (хотя сам Декарт не был скептиком, он доверял окружающему, так как доверял Господу как Сверхсущему, хоть Бог и был для него лишь абстрактной идеей), но из доверия. Рождению личности предшествует отчаяние, охватывающее все существо человека. Выбор, говорит С.Кьеркегор, есть космический акт самосозидания. В выборе для него важен момент покаяния, трактуемый им протестантски-примитивно. П.П.Гайденко пишет: «Акт выбора, как его трактует Кьеркегор, — это признание себя равным Творцу и, в то же время, взятие на себя вины за само такое признание... В своей свободе человек объявляет себя равным Богу — и должен в этом раскаяться. Таким образом, вина состоит в самом акте свободы, вина тождественна свободе, и раскаяние есть раскаяние в совершении волевого акта, в обретении свободы»⁷¹. Несмотря на вышесказанное, у кьеркегоровского человека парадоксальным образом, по сути дела, нет возможных вариантов выбора: у него есть лишь один вариант личности, и ему надо это признать. Для Кьеркегора чрезвычайно значимыми оказываются понятия «индивидуальное» и «всеобщее». Трагический герой, понятный каждому, жертвует индивидуальным ради всеобщего. Рыцарь веры Авраам, не понятный никому, индивидуальное предпочитает всеобщему. На языке этики нет средств для различения преступника и рыцаря веры. Отдельный индивид выше всеобщего.

Мысли Кьеркегора о выборе человеком себя самого представляются нам важными в контексте данного исследования. Выбор — это удивительный акт самоактуализации, переход от «внутренней аморфности» и неопределенности к онтологической четкости. Конечно, в акте выбора участвует не один разум, а воля, эмоции и т.д. (впрочем, и без разума тоже не

обойтись). С тем, что выбор — это «волевой акт», можно согласиться, однако, воля сама по себе есть лишь инструмент. Выбор совершается чудесно, непонятно, вдруг, сокровенно подготовившись в глубине нашего существа. (Выбор себя, связь меня и Другого есть мгновение истины, вспышка, озарение, «синтаксис молнии», — повторяет М.К. Мамардашвили вслед за Гераклитом⁷², — дающий человеку возможность войти в пространство события). Связь Я-Ты не «воспитывается», но обретается в молниеносной вспышке. Так Савл, пишет В.В. Розанов, не довоспитался в Павла, но преобразился в него⁷³. Для православного человека непонятен знак равенства между свободой и виной, так как к свободе призвал нас Господь. Вина же может быть лишь осознанием греха как неправильно употребленной свободы. Ставить знак равенства между свободой и виной можно лишь находясь на позициях протестантски понимаемого предопределения человека. Кьеркегор понимает ценность индивидуального, единичного (Царство Божие внутри нас!). Долг человека обрести себя. Но нужно помнить, что в обретении самого себя всегда существует опасность впадения в «мракобесие свободы», в эгоистическую самость. Для Кьеркегора важнее существование, нежели сущность, однако подход этот односторонний, так как сущность, всеобщее не менее значимы для человека. Мое личностное начало сокровенно, и Другой не обязательно должен понимать его на уровне этики и взаимодействовать со мной на этом уровне. Сокровенное есть и в Другом. Меня и Другого ежесекундно содержит, связывает и разделяет Бог как источник всякой сокровенности. Есть Церковь — единая природа в Ипостаси Христа и множество ипостасей в благодати Святого Духа, как место, где реально создается гармония единичного и всеобщего. Там нет места нарциссизму, который можно интерпретировать как неудачу любви, отражение в объекте, при котором субъект не выходит из своих самосозданных иллюзорных рамок, не позволяющих ему достигнуть полноты. Там нет места романтизму, индивидуализм которого также не личностен, но растворен в космической бесконечности. Авраам понимаем находящимися внутри Священного Предания.

Иное понимание выбора человеком самого себя мы находим у Канта: индивид принимает нравственный закон, сущность предшествует существованию, так как нравственный закон есть сущность свободной воли. Этическое (всеобщее) выступает в качестве телоса для всех индивидуальностей. Если у Кьеркегора абсолютизировалось индивидуальное, то у Канта по-протестантски же абсолютизируется всеобщее. Всеобщее может быть разным. Одно дело, если в качестве всеобщего выступают, скажем, некие общие правила добродетели. И совсем другое — когда животворящая сила Святого Духа. Да и Священное Писание не есть «мертвая буква», которую надо отбросить ради своей экзистенции. Есть всеобщее жизненно важное и сокровенное. Вообще проблема соотношения индивидуального и всеобщего и соответственно проблема выбора человеком самого себя решается

на пути взаимодействия откровенного и сокровенного, сокровенного сочетания Божественного замысла и человеческой свободы.

Кьеркегор, стоящий у истоков экзистенциальной философии, говорит о принципиальной несистематизируемости личности человека, о том, что истина не есть всеобщее, а есть нечто неотвлеченное от личности человека. Но не приведет ли это к солипсизму, безумию, крайнему релятивизму? Для Гегеля, наоборот, «всеобщее реальнее единичного»⁷⁴, что ведет к приоритету понятия по отношению к эмпирической действительности, в сфере социальной — к приоритету общества по отношению к человеку. Решение проблемы, как уже было сказано, в обращении к сокровенному, в его всестороннем рассмотрении и понимании. И объективное, и субъективное имеют своим источником сокровенное, по мере выявления которого и объективное, и субъективное теряют свою плоскую одномерность. Таинственный Богочеловеческий организм Церкви есть гармоническое сочетание экзистенциальности и объективности в их подлинном значении, неизъяснимое единство общей веры и личного опыта, богословия и мистики.

Выбрав себя, человек выбирает и Другого в акте интимизации⁷⁵, когда Другой разусредняется, выходит к человеку навстречу как самоценное Ты. (Интимизация противоположна отстранению, превращающему Другого и вообще любое событие в вещь).

Помню дым родительской субботы,
Пил я с кем-то около креста.
И спросил того, с кем пил: — А кто ты?
Тот ответил: — Круглый сирота.
Я хотел уйти, но собутыльник
К горлу моему приставил нож.
Может, он убийца и насильник?
Говорю ему: — Меня не трожь!
Человска с виду не узнаешь,
Голос его полон темноты:
— Я не трону, если угадаешь,
Сколько матерей у сироты.
Я его в два уха заметаю,
От удара нож летит в кусты
— Говори! — и за грудки хватаю,
Сколько матерей у сироты?
Он ответ как вынул из кармана,
Он сказал: — А надо понимать
Матушка-Москва, Одесса-мама,
Да еще Чита — едрена мать.

Ю. Кузнецов

Происходит встреча, в которой Я и Ты выступают в своей самоидентификационной сокровенности, и чем более их диалог сокровенен, тем менее Я старается подчинить себе Другого и само подпасть под его влияние. И

источником и откровением всех моих встреч является главная Встреча. Ужасно, если мы есть лишь то, что успели сказать друг другу и сделать друг для друга, так как мы очень мало успеваем и сказать, и сделать, но мы «продолжаемся» у Бога, что ставит мимолетное на фундамент Вечного. Бог хочет, чтобы в диалоге каждый оставался сам собой, и он не вскрывает наших писем. Как хорошо пишет В.В. Биbihин, «одно подражание неприсутнему Богу и живительно и возможно, так как в нем для подражания открыта лишь неподражаемость, так как при подражании Ему человек остается самим собой»⁷⁶.

И предо мной сквозь грязные обон
И неправдоподобные цветы
Вдруг просияет небо голубое
И спросит голос — сын мой, это ты?

Б.Божнев

Есть глубокая связь между понятиями «сокровенность», «диалогичность» и «синергийность» как стяжание благодати. Все они предполагают личность как особенное всеобщее, существующее через иное особенное всеобщее. Личность не исследует окружающее, но беседует с ним. Следует отметить и диалогический характер теоретизирования, как встречи логик в качестве «диалогизирующих целокупностей»⁷⁷. Отметим и диалогический характер мышления вообще, которое именно в диалогичности обретает свою гуманитарность и достигает подлинной гуманитарности лишь в результате диалога с Абсолютным Ты. Прав М. Мерло-Понти, когда говорит, что тайна философии заключается в том, что она стоит лицом к лицу с Я, с другими и с истиной⁷⁸. Если личность, несущая в себе сокровенное начало, замещается индивидуальностью, то синергийное уступает место манипуляционному, недиалогичному (в ряде оккультных теорий психическая энергия людей понимается лишь как основа существования надчеловеческих «эгрегоров», манипулирующих поведением людей). Исследования говорят о том, что для убийцы-маньяка очень важно обезличивание, расчеловечивание, разынтимизация своей жертвы. Обращаясь к кому-то по-милиейски «гражданин» мы, тем самым пытаемся заключить его в индивидуально-манипуляционное русло.

Перед философией всегда стояла проблема некоего «третьего звена», связующего меня и Другого, проблема герменевтики. Если Другой — это «абсолютно чужой» и мы с ним находимся в совершенно изолированных мирах, то непонятно, как возможно между нами понимание. Согласно гегелевской точке зрения, мы с Другим иллюзорны, и наше взаимодействие, наш диалог вообще лишены какого-либо смысла. («Что ты видишь, то вечно есть ты сам; но ты являешься им не так, как ты это видишь, и видишь это не так, как ты есть»⁷⁹). Только полноценный и полноправный Другой (не «иной», не «чужой», но «друг Друга», связанный и разделен-

ный со мной сокровенным) создает возможность диалога как сознания, то есть совместного знания. Только в этом случае возможно «познание себя через Другого» (Дильтей). Шелер считал, что личность — это всегда направленность на Другого (то есть Другой дается не эмпирически, а трансцендентально, составляя внутреннюю структуру личности). В традиции рационализма в качестве «третьего звена», связующего меня и Другого, выступает разум, логика. Философы, не согласные с односторонностью рационализма (Шлейермахер, Дильтей и др.), говорили о необходимости решать данную проблему с позиций целостности человека. Для Гуссерля проблема понимания Другого — это проблема «чистого сознания», «жизненного мира», где нет уже ни меня, ни Другого. Гадамер считал, что гуссерлианский «жизненный мир» — это сам язык. У Хайдеггера и Шелера мы находим, по сути дела, абсолютизацию языка: они считали, что язык есть само понимание. Мир — бытийно-исторический горизонт понимания, укорененный в языке. Язык начинает выступать в данных философских концепциях как нечто самодовлеющее, управляющее и Я, и Другим. Язык говорит нами, он могущественнее и важнее, чем мы. Язык судьбичен, выступая в качестве судьбы тех, кто на нем говорит. В живом языке, пишет Хайдеггер, явлено пред-понимание и, обратившись к языку герменевтически, можно услышать, как говорит само бытие. Гадамер утверждает невозможность для человека иметь язык в своем распоряжении: язык — игра, которая сама себя играет, втягивая в нее игроков. По нашему мнению, язык могущественен не сам по себе, он могущественен только в том случае, если за ним стоит сокровенное. Только тогда язык оказывает мощное влияние на окружающую жизнь. Язык может быть беспомощным, «пустым», невразумительным и случайным, когда от него отступает сокровенное. Мы считаем, что проблема разделения и связи меня и Другого, проблема понимания Другого (герменевтики) решается не на пути гадамеровской эстетической отстраненности, отсутствия привязанностей и утраты субъективно-личностного начала при погружении в стихию языка. Гораздо более прав Шлейермахер, который видел главную проблему понимания в нашей любви к Другому. (Возможно и необходимо не психологизаторское понимание любви в качестве одного из «состояний сознания», а понимание ее как категории онтологической, обозначающей создавшую и непрерывно держащую мир Силу).

Другость и сокровенность одинаково проявляют себя в осознании — установлении — преодолении границ, посредством которых и осуществляется диалог человека и Бога, человека и природы, человека и человека. Проблема границы, предела всегда была значимой для философии. Альбин в своем «Учебнике платоновской философии» пишет, что единое без частей лишено границы, являющееся же фигурой всегда ограничено⁸⁰. Шеллинг пишет, что все многообразие мира возникает только благодаря различным границам, внутри которых действует положительное⁸¹. По А.Ф.Лосеву, ка-

тегория «граница» есть фундаментальная категория, по важности следующая после категорий «бытие» и «становление». Смысл границы между А и Б состоит в том, что она одновременно принадлежит и А и Б⁸². По Шеллингу, сознание есть полагание предела: быть осознанным и ограниченным — одно и то же⁸³. В трансцендентальном идеализме Фихте сознание возникает одновременно с осознанием границы. Сознание не знает самое себя до тех пор, пока не столкнулось с преградой, пока его лучи не отразились от некой «поверхности». По Фихте, человек, осознавая границу, уже выходит за ее пределы. История — согласно Фихте — есть смена границ в движении к некой высшей цели, где человеческий дух осознает себя адекватно. Очевидно, что существует Абсолютная Граница, от которой берут свое существование все остальные относительные границы. Абсолютная граница есть в то же самое время совершенное ее отсутствие: нет ничего ближе человеку, чем Бог. И эту удивительную двойственность несут в себе все относительные границы, проходящие везде и нигде. Поэтому любое становление есть безграничное достижение границы и всегдашняя невозможность ее определенно достигнуть⁸⁴.

О, граница, что не позволяет
окончанье фразы разобрать,
вдоль которой мокрый снег летает,
горькой влагой на ресницах тает;
где крошится дней сухой асбест —
маска, ключ, распятья тонкий крест.

М.Максимова

Диалог человека и Бога, человека и природы, человека и человека всегда осуществляется в определенной ситуации. Ситуация, по Ясперсу, есть смысловая действительность, открывающая возможность и пролагающая границу. Как хорошо говорит А.В.Павлов, ситуация — это «обыденная необычайность и необычайная обыденность»⁸⁵. (Механизм необычайности, как мы считаем, создается сокрываемостью и открываемостью тех или иных сторон окружающего).

В заключение второй главы сделаем некоторые выводы:

1. Абсолютизация субъект-объектных отношений ведет к деонтологизированному субъективизму, пафосу субъективной самодостаточности как к непрерывающемуся кошмарному монологу; реализации позиции Я-Оно в эгоистически-безлюбивом существовании, когда, объективизируя все вокруг, человек сам становится объектом. К этой позиции близок пафос слитного недифференцированного Единства, где все исчезает в самотождественности Абсолюта.

2. Стремясь к «объемлющему», мы включаемся в поток вселенской взаимности, устанавливаем Я-Ты связи, открывая для себя дружость. Верхний онтологический уровень дружости — это Бог как Другой и Друг. Взаи-

моотношения с ним человека характеризуются онтологической целью человека — твари, получившей повеление стать Богом по благодати и сообщить состояние обожения всей твари. В процессе достижения этой цели проявляется синергизм как диалогическое соработничество человека и Бога. Нами была отмечена взаимосвязь понятий «сокровенное», «диалогичность» и «синергичность».

3. Анализ дружости выявляет важность проблемы «третьего звена», связывающего меня и Другого, в качестве которого называются: разум, язык, «чистое сознание» и проч. В контексте нашего исследования можно сделать вывод, что таким «третьим звеном» является сокровенное.

4. Сокровенное обнаруживаемо в процессе осознания-установления-преодоления границ, посредством которых и строится диалог. Смысловая действительность, пролагающая границы и открывающая для нас возможности, явлена нам как ситуация.

Таким образом, в данной главе мы увидели «местонахождение» сокровенного, которое есть в Я, в Другом и в их взаимосвязанности, понимаемой в «вертикальной перспективе» обращения к Богу как источнику сокровенности. В следующей главе мы попытаемся раскрыть понятие «сокровенное» как таковое на основании рассмотрения основных ситуаций, пролагающих наиболее важные для человека границы.

ГЛАВА III

ПОНЯТИЕ «СОКРОВЕННОЕ»

О сокровенном как о многогранном принципе бытия свидетельствуют многие образы мифологического сознания. Ласточка, прилетающая из-за моря, приносит весточку из иного мира, пугающего и волнующего; зовет в иные дали, показывает непрочность и ненадежность привычного существования. Жизнь открывается как Путь к скрытой или далекой цели, Путь всегда трудный и опасный. Или же как Река — мировой путь, пронизывающий все миры, «стержень вселенной». Для того чтобы увидеть самого себя и свой Путь, нужно обладать способностью видеть бытие, и такую способность дают Живая Вода и Вещное Слово¹. Огромное значение имеет также символика Окна как точки взаимодействия внешнего и внутреннего, как глаза дома, несущего важную охранительную функцию. Сокровенное как хранимое и хранящее нередко предстает в образе Пещеры, трудно впускающей и еще труднее выпускающей из себя, укрывающей от мира нечто ценное и часто являющейся входом в иной мир. Охранительную роль играют предметы, которые спасающийся от преследования человек бросает позади себя, чтобы преградить путь преследователям. Помощь приходит к человеку в форме Моста, который часто строится на глазах путника в самый актуальный момент, на самом опасном месте². Пересекать в сохранности пространство смерти позволяет Ладья, переплывающая воды смерти (погребение в гробу ладьеобразной формы, отправление мертвого в ладье в море, укрепление ладьи с телом умершего на высокий столбах³). Важнейший сокровенный смысл имеет Меч — символ отсечения всего недостойного, четкого противопоставления жизни и смерти⁴.

Человеческая жизнь разворачивается вокруг сокровенности смерти. Преодоление смерти — извечная мечта человечества. Несмотря на то, что достижение Вечной Жизни в сознании нехристианском зачастую понимается как идея несбыточная⁵, мифологическое сознание создало множество подобных образов. Сокровенное как не предназначенное для взгляда человека обозначалось также понятием Лес, который непроходим, окружает входы в Аид (частый мифологический мотив — отправление на воспитание в Лес ребенка, рожденного чудесным образом, то есть отправление в стихию, соответствующую его чудесному рождению⁶. Мощным образом

взаимодействия с сокровенным традиционно являлась Лестница, как образ связи верха и низа. Коммуникация между небом и землей осуществляется в двух направлениях: божества спускаются вниз, человек же может взойти наверх. Ступени Лестницы нередко задают иерархию существ. Движение по ней есть риск, ибо Лестница неустойчива. Мифологическое сознание дает также многочисленные образы метаморфоз, что имеет прямое отношение к сокровенности, так как сокровенность предполагает внутреннее преобразование. И, наконец, в мифологическом сознании мы видим образы ложной сокровенности как злонамеренной скрытности и оборотничества⁷. Образы оборотничества показывают сокрытие истинной сути под ложной, фальшивой формой или силу злого колдовства, оборачивающую героя чудовищными гадами или отвратительными созданиями⁸.

Не меньшее, чем миф, богатство и многообразие проявлений сокровенного являет нам искусство. В частности, поэзия всегда стремилась различать цвета, которые не видят другие, и выступала как культура неограниченной восприимчивости душевного чувства, культура вчувствования. В поэзии силен мотив различения удивительного и волшебного за реализмом серой обыденности и скукой рассудочной рефлексии («женственная Тень» Шелли), ухода от жизни практической в жизнь творчески просветленную (то, что В.С.Соловьев называл «перерождением жизни в поэзию»)⁹. Поэтическое сознание чутко к понятиям Дня и Ночи: под радостью светлого дневного мира скрывается либо некая отрицательная беспредельность, — либо враждебная человеку хаотическая стихия¹⁰. В привычный и размеренный мир вдруг забегают мышь, как «средоточие загадочного и священного страха, нарушающее аполлонийское сновидение»¹¹. Апофатический мотив «несказанности» возникает во многих художественных образах, вплоть до модернистского образа Окна в Никуда. (Как отмечает ряд исследователей, в живописи А.Матисса и М.Шагала Окно выступает как способ подчеркнуть многомерность мира). Искусство всегда лелеяло образ Лебедя — царственного поэта, противопоставленного низменной действительности (Ш.Бодлер). И само искусство пыталось осмыслить себя в качестве цветения и сияния духовных сил, где перерождение души достигалось или путем внутреннего перелома, или путем жизненной катастрофы¹². Сокровенное в искусстве часто представляло как вдохновение души, симпатичной (в пифагорейском смысле этого слова) космосу.

И внял я небо созерцанье,
И горний ангелов полет,

И гад морских подводных ход,
И дольней лозы прозябанье.

А.С.Пушкин

Искусство всегда интересовалось также и ложной сокровенностью: обесчеловечивающими метаморфозами вроде превращения человека в насе-

комое у Ф.Кафки, трагической ошибкой принятия блеска олова за блеск серебра и т.д.

Но самые глубокие и емкие образы сокровенного мы находим в Библии, показывающей основные моменты и вехи теозиса как всецелой трансформации, переустройства всего человеческого существа в благое, открытое благодати устройство. Так, огромное значение в христианской символике имеет образ Лестницы Иакова: «вот лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней» (Бытие 28, 12). И сокровенное предстает как лестница духовного восхождения (аскетическая «лествица»). Одним из центральных образов религиозного сознания является Неопалимая Купина — горящий, но нестарающий терновый куст (Исх. 3, 2). Иконографическая традиция видит в Неопалимой Купине прообраз Богоматери: все в человеке может приобщиться Божественному, все в нем сокровенно; и если частичка физического мира могла соединиться с Самим Богом и не быть разрушенной, то это открывает для материального совершенно небывалые масштабы (митрополит Антоний Сурожский). Важнейшим является образ Ковчега — образ сотериологический, являющий спасение от гибели среди враждебной стихии. Ковчег, построенный Ноем, (Бытие 6, 13—16) удивительным образом соотносится с ковчегом — просмоленной корзинкой, послужившей для спасения младенца Моисея в водах Нила (Исх. 2, 3). Сотериологическим же смыслом обладает образ Медного Змея, сделанного Моисеем по указанию Яхве для защиты от ядовитых змей (Чис. 21, 9). Иисус Христос свое Вознесение, несущее Вечную Жизнь, уподобляет вознесению Моисеем Медного Змея в пустыне (Иоанн 3, 14—15). Важным библейским символом является и Огненный Меч, защищающий Истину. («И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Едемского херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к древу жизни» (Бытие, 3,24). «Сын человеческий! Изреки пророчество и скажи: так говорит Господь Бог; скажи: меч, меч наострен и вычищен» (Иезекииль, 21,10).

Важными библейскими образами являются Радуга как знак Завета с Богом (Бытие, 9, 8—17), Левиафан как символ непостижимости Божественного творения (Иов 40, 20—21; Пс.103) и многие другие — подробный анализ занял бы слишком много места. Библейские, христианские смыслы этих образов были впоследствии всесторонне раскрыты патристикой, для которой человек был не столько фактом, сколько актом, которая призывала к подвигу, бытийному опыту тонкому и труднодостижимому¹³, христоцентричному процессу превосхождения своего естества в сокровенной ауто-трансформации. В данных образах раскрывалась фундаментальная идея Спасения как реакция христианского сознания на ситуацию человека. Таким образом, главный смысл сокровенного для человека выступал как онтологическая установка исполнения твари, восстания из падшести, устранения порчи и превосхождения естества.

По нашему мнению, встреча с сокровенным представлена в человеческой культуре в четырех основных ситуациях:

1. Сокровенное предстает во всей своей славе и поразительном величии.
2. Сокровенное приходит интимно. В «Книге Царств» пророк Илия не находит Господа в урагане, разрушившем горы, в землетрясении, в огне. Но Господь приходит к нему как веяние тихого ветерка.
3. Сокровенное предстает как вечно ускользающее, подобно солнечному зайчику, которого невозможно поймать.
4. Сокровенное является как предмет заботы, как хрупкий и нежный цветок, требующий от человека бережного отношения.

Рассмотрим теперь взаимоотношения понятия «Сокровенное» с понятиями, близкими ему по значению. Прежде всего, укажем на разницу смысла понятий «сокровенное» и «вещь-в-себе». Говоря о человеке в качестве ноуменальной целостности, Кант писал, что есть Я как явление и Я как «вещь-в-себе». Трансцендентальная апперцепция дает мне знание о том, что «Я есмь». Это единственное, что я знаю о себе как о «вещи-в-себе». А.Ф.Лосев говорит, что «вещь-в-себе» не существует в сознании, в отличие от тайны. О «вещи-в-себе» ничего вообще сказать нельзя, о тайне же найдется что говорить и целую вечность. Тайна есть то, что по самому существу своему не может быть раскрыто, однако тайна ощутима, предстает, мыслима, сообщима в качестве тайны. По мнению Лосева, тайна познается символически, и это познание есть нечто среднее между абсолютным знанием и абсолютным незнанием¹⁴. Конечно, и сокровенное — это не некая отрицательная фикция, но положительная реальность.

Сокровенное следует отличать, однако, и от тайного (на этот момент указывал М. Хайдеггер, разделявший *Verborgenheit*, то есть сокрытость – сокровенность – сокровище и *Geheimnis*, что означает тайну, утаивание, потаенность)¹⁵. Мы считаем, что Тайное (если речь идет о тайне с большой буквы) можно отнести к области сокровенного, но сокровенное, как мы увидим, богаче смыслами, разнообразнее, конструктивнее и животворнее для человека. Сокровенное не есть неизвестное. Смысл неизвестного в том, что оно «пока не известно», но при определенных условиях становится для субъекта известным. При этом субъект всегда стремится неизвестное сделать известным, темное прояснить и т.д. Однако, имея дело с сокровенным, мы обнаруживаем гораздо более сложное и противоречивое отношение к процессу познания: выявляются, например, ситуации, когда человек вполне способен к раскрытию и прояснению, но не спешит это делать, так как для него важен момент дистанцирования от определенной области бытия, наделения ее особым экзистенциально-личностным смыслом.

Сокровенное не есть только непостижимое. В непостижимом мы видим лишь агностицизм, лишь апофатику без намека на катафатику, лишь Синайский мрак без проблеска Фаворского света. Сокровенное же аффицирует душу, дает уникальные когнитивные состояния; это непостижимое,

которое не желает быть таковым и по мере готовности человека выходящее к нему навстречу и отдающее себя ему. Сокровенное не исчерпывается сакральным, так как опыт сокровенности обретается и в результате отмежевания от областей нечистых, деструктивных, табуированных, укрывания себя от хаоса, пустоты и тьмы внешней. Сокровенное не есть, разумеется, просто скрытое. Скрытое есть лишь некая загадка или секрет: оно не имеет творческого могущества сокровенного и его животворной силы (секретное от лат. *secretus* – то есть скрытое, эзотерическое, то, что можно передать «посвященным»). Скрытость, секретность видим мы в европейской каббале, древнегреческих мистериях, гностических учениях, учениях масонов, теософов, антропософов. И, наоборот, в христианстве, выражающем спасительную миссию Христа, во Вселенской Церкви видим полное отсутствие скрытости, секретности, эзотеричности. Скрытому свойственна известная механистичность: нечто может быть просто механически скрыто от нас в ящике стола. Скрытость настраивает на разоблачение какого-либо обмана, ниспровержения ложной реальности, «майи». Скажем, Ж.Бодрийяр выступает с концепцией гиперреальности, то есть реальности, построенной в качестве гипертекста, где война в Персидском заливе происходит не в «реальности», а на дисплеях компьютеров. Есть философия недостоверности, кажимости, виртуальной реальности, согласно которой окружающий мир лишь кажется реальностью. («Любая реальность является виртуальной»¹⁶). Неподлинная реальность в концепциях такого рода скрывает в своих недрах непознаваемый Абсолют. Скрытость, неподлинность, по нашему мнению, есть прямое следствие автономизации *cogito* от идеи Бога. *Cogito* теряет достоверность, подпадая под детерминистскую схему, не имея перед сущим никаких преимуществ. Я мыслю, следовательно, существую, значит, чем лучше я буду мыслить, тем полноценнее стану существовать? Но в углу стоит немыслящий мешок картошки, который явным образом существует (или он лишь кажимость?). Недостоверность, скрытость и неподлинность отравляют и разъедают обезбоженное познание. Так, О.Е.Иванов пишет, что наше гносеологическое превосходство над миром сопровождается столь же неизбывным убеждением в зависимости от него¹⁷. По нашему мнению, философия должна оставить скрытое конспирологии и заниматься сокровенным, познание которого невозможно вне богословской перспективы. В отличие от скрытости сокровенность возвышенна, она есть указание на Высшее Начало, она есть момент Предустановленной Гармонии. В отличие от философии кажимости осмысление сокровенности ведет к осознанию подлинности всего, что есть в человеке и мире, к осознанию возможности преображения человека, движения его к своей ноуменальной целостности. Здесь же следует сказать о гносеологическом аспекте такого важного аскетического понятия, как «бесстрастие», состояния, когда «меч духовный освободит душу от всякой скверны страстей»¹⁸. Это не бесстрастие стойков, но «животворящая мертвость» (Симеон Но-

вый Богослов), когда осуществляется не отсечение, но преложение: все элементы человеческого существа должны существенным образом преобразиться. Бесстрастие дает неискаженность видения, чистоту сердца и приводит к Любви, которая и дает возможность верно судить о вещах, так как сфера существования личности и есть любовь. (Поэтому авва Евагрий и говорит, что «любовь полна бесстрастия»).

Этимология слова «сокровенное» вполне ясна: как уже упоминалось, оно образовано от славянского «кров», имеющего два основных смысловых оттенка. Во-первых, укрывание, закрывание, то есть защита. Во-вторых, полагание предела, границы. Эти смысловые оттенки мы видим, например, в словах «кровь», «сокровище», «кровля», «покров» и др. Явленное полагает себя через сокровенное, явленному положена граница, поэтому человек всегда пограничник. Когда речь идет о том или ином сокровенном, то всегда имеется в виду: а) то, что конкретно сокрыто; б) тот, кто сокрывает и с помощью чего сокрывает; в) то, от чего сокрывают. Сокровенное содержит онтологическое, гносеологическое (Л.И.Шестов боялся тирании разума, как тирании ясного и откровенного) и аксиологическое (сокровище!) начало и может быть понятно в неразрывном единстве бытийных, познавательных и ценностных смыслов. Другость, пограничность, сокровенность — дар Бога человеку и одновременно способ, посредством которого осуществляется диалог человека и Бога. Разумеется, сокровенное является таковым по причине неабсолютности человека, обуславливающей существование в ограниченности (пространственной, временной, количественной, качественной, национальной, государственной и прочее). Однако было бы недопустимым упрощением абсолютизировать момент человеческой ущербности, «онтологического ничтожества» человека, когда мы говорим о сокровенном. Бог сам создает себе сокровенное в лице человека. В.Н.Лосский хорошо пишет о бессилии Бога перед человеческой свободой, так как она исходит от его всемогущества, о том, что Бог — «просящий подаяния любви нищий, ждущий у дверей души и никогда не дерзающий их взломать»¹⁹.

Для нас принципиальное значение имеет определение статуса категории «сокровенное», ее место в иерархии значений. Согласно концепции Ю.М.Федорова, наиболее высокое место в гносеологической иерархии занимают *трансценденции* — это то, что не рационализируется разумом до конца, что конституируется принципом веры, что обретается через Откровение. Ступенью ниже находятся *универсалии*, в которых фиксируется тот универсум, где человек реально существует. Универсалии имеют дело с «очеловеченной трансцендентностью», где человек уже освобождает себя от необходимости Откровения, осознает свое универсальное значение, но все же эта «очеловеченная трансцендентность» не вполне проявлена для рационального познания. Универсалии выражают отношения между сущностями в целостном человеческом бытии. Еще ниже располагаются *ка-*

тегории, структурирующие человеческий мир, располагающиеся на стыке рационального и трансрационального. Далее идут *понятия*, составляющие слой рационального познания, и, наконец, *термины*, с их примитивной однозначностью ярлыка. Путь нисхождений от трансценденциальностей к терминам есть путь одновременного понижения онтологического статуса человека и повышения его гносеологического статуса. Этот путь, снижающий антиномичность, синергийность и диалогичность, заканчивается квазирациональностью. Иссякновение диалогичности и антиномичности приводит к агрессивной терминологической однозначности. В сознании человека одно и то же слово на разных уровнях воспринимается по-разному: как трансценденциальность, или универсалия, или как примитивный термин. Например, «свобода» может выступать в качестве понятия, выражающего свободу выбора; когда мы говорим о свободе духа, оно приближается к универсалиям; но оно может стать трансценденциальностью, выражающей Предвечную Тайну — «где Дух Господень, там свобода». В контексте нашего исследования, понятие «сокровенное» можно интерпретировать как трансценденциальность-универсалию, возвышающуюся над категориями и понятиями, так как она выходит на высший строй бытия. С другой стороны, в понятии «сокровенное» фиксируется Высшее Начало, которое не желает быть полностью непознаваемым, которое идет навстречу человеку; по мере его готовности, помогает ему, ситуативно раскрывая и закрывая перед ним различные аспекты реальности. Если трансценденциальности есть привилегия религиозного сознания, то «сокровенное» как трансценденциальность-универсалия является мостиком между сознанием религиозным и сознанием рационально-научным. Необходимость такого мостика для нас, давно разделивших «царство разума» и «царство веры», очевидна и необходима.

Сокровенность выявляется и осмысливается на пути теозиса. Идея теозиса (обожения) — это фундаментальная идея патристики о соединении двух горизонтов бытия, осуществляющемся не сущностно, не ипостасно, но по энергии. У всего тварного есть свой логос, свой сущностный смысл, утвержденный в Божественном Логосе, иначе говоря, все имеет свой смысл в Боге, в замысле Творца. Мир есть то, что Бог задумал о нем в Вечности (В.С.Соловьев). Логос сообщает миру порядок и саму онтологическую реальность. Божественные логосы, «идеи-воления» (св.Иоанн Дамаскин) — это сокровенное, жаждущее своего раскрытия. Это не некий потусторонний фон тварного, но сама его глубина, модус причастности тварного Божественным энергиям, которые дают возможность преображения всему сущему²⁰.

Снежный маятник стерся: какая по счету неделя?

Лишь темнее глаза над строкою и лоб горячий.

Через жар и озноб — я дойду, я дойду до апреля!

Я уже на дороге. И Божья рука на плече.

И. Ратушинская

Теозис — сокровенный процесс возрастания в благодати, в Божественном Свете, совершающийся в человеческих личностях. В стяжании Духа Святого добродетель не есть цель, но средство этого движения. Понятие «обожение» христианская философия рассматривает во взаимосвязи с понятием «Воплощение». (Обожение и Воплощение о. Г.Флоровский называл «двумя сопряженными движениями»). Воплощение Слова завершает нисхождение Бога в мир и создает возможность обратного движения. Богопричастие не умаляет человечности, но сообщает ей полноту. «Причастники Божеского естества» вступают в «бытие лучевидное» (о. Г.Флоровский), то есть имеющее начало, но не имеющее конца. С.С.Хоружий выделяет три основных принципа теозиса: 1) человек не остается таким же, но остается собой; 2) обожение сохраняет целостность человеческой личности, относится ко всему составу человека, включая его телесность; 3) обожение творится в синергии²¹. Теозис представляет собой постоянное усилие, ни в чем не определяющее самой благодати, бытийное упорство над проявлением сокровенного начала. (Мамардашвили пишет: «Пока есть свет, работайте», «Не бойтесь зайти далеко, так как Истина еще дальше»²²). Теозис — не кенозис, не путь «подражания Христу», а напротив, восхождение к Божественной природе. Опытное возрастание в Божественном Свете предполагает полную сознательность. (Св.Симеон Новый Богослов утверждал, что экстазы и восхищения приличествуют лишь новоначальным). Патристика говорит о двух неотделимых друг от друга сферах в процессе теозиса: делания и созерцания, феории; о трех этапах нашего соединения с Богом — покаянии, очищении и совершенстве.

Святоотеческая мысль свидетельствует о том, что вся история человечества — это история Спасения, в которой различают три периода:

1. От грехопадения до Благовещенья (приготовление к пришествию Спасителя).

2. От Благовещенья до Пятидесятницы (соответствует земной жизни и вознесению Христа). Здесь человек пока не может ничего: один Христос Своей жизнью, воскресением и вознесением совершает дело Спасения. До дня Пятидесятницы благодать действует лишь как внешняя сила, производящая следствие в душе, после этого дня она уже выступает для человека как внутренний побудительный мотив.

3. С Пятидесятницы человеческие личности должны свободно стяжать обожение, свободно двигаться по пути теозиса²³. По святому Максиму Исповеднику, на человека возложена великая миссия. Если Божественное творение состояло из последовательных разделений, то теперь человек, благодаря своей синергии свободы и благодати, должен совершать синтезы. Адам, превзойдя разделение сознательным деланием, должен был соединить в себе всю совокупность тварного космоса и достигнуть обожения: союзом более абсолютным, чем соединение полов, преодолеть их в целостности; любовью к Богу соединить рай с остальным земным космо-

сом; дух и тело восторжествовали бы над пространством, соединив всю совокупность чувственного мира, землю — с небесной твердью; Адам должен был проникнуть в небесный космос, усвоить разумение ангелов, соединив в себе мир умозрительный и чувственный; Адам, безвозвратно отдав всего себя Богу, передал бы Ему все Его творение и получил бы от Него по благодати все, чем Бог обладает по природе²⁴.

В результате грехопадения, человек оказался ниже своего призвания. Миссия Адама была выполнена Христом — Небесным Адамом. Христос не заступает место человека, но открывает ему путь к обожению — к высочайшему синтезу Бога и тварного мира. Христианская антропология предполагает понимание необходимости прохождения человеком различных экзистенциальных уровней в процессе раскрытия им сокровенного начала в себе и окружающем мире. Уровень Адама — это ни смертность, ни бессмертность. Его богатая возможностями природа могла постоянно питаться благодатью, преодолевая все опасности старости и смерти. Возможности смерти существовали, но для того, чтобы человек сделал их невозможными (святой Ириней). Уровень человека после грехопадения — это падшее, поврежденное состояние. Природа человека становится противостественной. Опрокинутый ум человека вместо того, чтобы отражать Вечность, отображает бесформенную материю. В человеке оказывается перевернутой первозаданная иерархия. Дух должен был жить Богом, душа — духом, тело — душой. Дух начинает паразитировать на душе, душа же, в свою очередь, становится паразитом тела, а тело — паразитом земной вселенной. Здесь мы видим уже не преподобие, но «неподобие». В «неподобии» коренится одна из трагедий философского ума: Я есть то, чем никогда для себя не стану. (Так, у А.Шопенгауэра противопоставление воли и noumenального бытия не обнаруживает позитивного разрешения). Ни к чему не приводит попытка стать адекватным самому себе и, как советует, например, К.Г.Юнг, просто повернуть свой взгляд во внутренний мир, или как советует Фихте, очистить мышление до такой степени, пока в нем не отразится вечное, непреложное и неизменное²⁵ — ничего, кроме пустоты, таким образом не увидеть. С приходом Небесного Адама и выполнением им своей миссии для человека открывается новый экзистенциальный уровень. Опираясь на сокровенное, человек начинает освобождаться от небытия и смерти. Вершина сокровенного, самое сокровенное для человека — это Иисус Христос. Он сокровенней даже самого Творения, ибо тварное поднимается из бездны онтологического ничтожества до невообразимых и непредставимых высот Творца. И этой наивысшей сокровенностью пронизан весь литургически-сакраментальный космос Церкви. Иисус Христос, выступая для человека как начало самое сокровенное, является одновременно и вершиной Откровения. (Несмотря на всю реальность для верующего человека слов «быть со Христом», реализм книг Ренана или, скажем, фильма М.Скорсезе о Христе представляется кощунственным, так как

там есть человек, но нет Богочеловека. Опасность потери сокровенного за четкой «зримостью» побудило представителей ислама запретить показ «пророка» в кинематографе: в фильмах о мусульманской истории «пророк» всегда остается за кадром, мы не видим его и не слышим его голоса, хотя к нему обращаются действующие лица и он всегда присутствует, так как именно его глазами смотрит камера. Столь же невозможно показать средствами кино, например, ангела: перед нами предстанет или человек — или картонный муляж. Поэтому столь удивительна иконография, выражающая сокровенное как преображенное творение, как причастность Божественной Жизни). Отцы говорят, что Сын есть Логос, ибо оставаясь единым с Отцом, Он его открывает. Он есть краткое и простое выражение природы Отца.

Если Иисус Христос, являясь вершиной Откровения, есть в то же самое время и самое сокровенное для человека, то, разумеется, таким же образом может быть охарактеризована и Церковь. (Если единство сокровенного и откровенного в понимании Церкви нарушается, момент сокровенный и откровенный разделяются, то это может привести к разделению Церкви на земную — несовершенную и небесную — абсолютную). Церковь, основанная на двойном Божественном домостроительстве — Христа и Духа Святого, являясь одновременно и Телом Христа, и полнотой Духа Святого носит одновременно и органический, и личностный характер. Во Христе не уничтожаются человеческие личности. Дух Святой сообщает каждой личности, созданной по Образу Божию, возможность в общей природе осуществлять уподобление. Дело Христа единит людей, дело Духа — различает. Святой Дух сокровенен в Своем даре, чтобы сообщаемый Им дар был полностью нами присвоен. Поэтому В.Н.Лосский говорит: «Освобождаясь от детерминизма греховного, мы не впадаем в детерминизм Божественный»²⁶. Непонимание этого обстоятельства может привести к двум крайностям. Во-первых, к интерпретации Церкви с точки зрения лишь человеческого несовершенства, относительности. Во-вторых, к интерпретации ее с точки зрения только Божественного бытия, отсутствия синергии, соработничества Бога и человека. Первая крайность ведет к экуменизму, «церковному релятивизму», когда искажается понимание сокровенной внутренней Истины и мы пытаемся дополнить ее чисто механическим присоединением каких-то чуждых «знаний». Вторая крайность не дает Церкви развернуть икономию по отношению к внешнему миру, «встроить» себя в социальную реальность.

Екклесиологическое бытие сокровенно и откровенно. Тайна Церкви в двух совершенных личностях — Иисусе Христе и Матери Божьей. Матерь Божья — первая человеческая ипостась, осуществившая в Себе конечную цель, ради которой был создан мир. (Поэтому православно-христианские образы Богородицы — это Новый Мир, удивительный Рай, поразительная Книга, Одушевленная Божия Скинния и Кивот, Истина, воссиявшая от зем-

ли²⁷. Сокровенны и одновременно откровенны Таинства — средства, которые личность использует для борьбы и духовного возрастания, особенно Евхаристия, где мы «причащаемся огня, будучи сеном» (св.Симеон Новый Богослов), что связано с пониманием Литургии не только в ключе нисхождения, как мы видим то в западной евхаристической мистике, а и с евхаристическим опытом восхождения из «мира сего»²⁸. Сокровенна и одновременно откровенна кафоличность (соборность) жизни Церкви, благодаря которой мы не рискуем более утратить общение с Богом, ибо мы заключены в одно Тело, в котором обращается Кровь Христова. Кафоличность есть то качество, которое позволяет Церкви быть единой природой в ипостаси Христа и одновременно множеством ипостасей в благодати Святого Духа. Святые отцы говорят, что Церковь есть нечто более великое, чем земной рай. Мир ветшает, Церковь же обновляется, неизъяснимо сочетая в себе откровенный и сокровенный моменты.

Очевидно, что Церковь, как та среда, где должно происходить наше единение с Богом, являя предел сокровенности и откровенности, содержит вещи более сокровенные и сокровенные менее. Так, патристика говорит, что учение о Святом Духе более сокровенно в сравнении с ярким свидетельством о Сыне. Поэтому В.Н.Лосский пишет, что Дух Святой — это Лицо неявленное, сокровенное, скрывающееся в самом Своем явлении²⁹. Но при этом в Церкви — все есть бездна сокровенности, недоступная рациональным схемам человека, все есть «завеса». Апостол Павел говорит, что тело Христа есть завеса его Божества (Евр. 10, 20). Святой Григорий Нисский показывает, что само Писание есть «завеса». Дело Христа, воплощение Слова, говорят святые отцы, Тайна более великая и глубокая, чем сотворение мира. Дело Христа — домостроительство Тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге. В лице Пресвятой Девы человечество сокровенно дает согласие на то, чтобы Слово стало плотью. В Христологическом догмате мы видим сокровенность соединения двух природ в одной Ипостаси, что выражено четырьмя отрицательными определениями: неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно. Кенозис Христа — это сокровенное «истощение и уничтожение Сына Божия» (св. Кирилл Александрийский), в котором нет отступления от полноты Божества или какого-то иллюзионизма. Богочеловек включает Себя в растленную реальность, очищая ее изнутри Своей нерастленной волей. «Крест, означавший последний предел ниспадения становится непоколебимым основанием вселенной»³⁰. Существует масса образов миссии Христа: Искушение, Посредничество между Богом и людьми, Врач, Огонь, уничтожающий скверну естества, но мы должны понимать, что эти образы, безусловно, выражая сокровенную реальность, являются лишь человеческими проекциями.

Таким образом, мы видим, что сокровенное неразрывно связано с откровенным и во взаимоотношениях человека с Богом, природой и другими людьми раскрывается диалектика сокровенного — откровенного. Диа-

лектика сокровенного – откровенного передает чудо существования и радость бытия. Она показывает, что тайны Божественного домостроительства совершаются на земле. (Указывая на метафизический геоцентризм Библии, В.Н.Лосский говорит, что Библия «запрещает нам рассеиваться в беспредельных космических мирах»³¹). Сокровенное, несмотря на его «недосягаемые высоты», обнаруживаемо в житейском. Оно есть в открытом и откровенном, подобно тому, как в нормальном есть экстремальное. Оно есть во всем, что явлено человеку. Так, Хайдеггер пишет о слове, что оно раскрывает и сокрывает. Подобно тому, как в процессе человеческой жизни жизнь переплетена со смертью, так сокровенное переплетено с откровенным (причем часто открывающееся аналогично умирающему). В жизни человека встречаются, взаимопроявляют друг друга, взаимопроникают, взаимоотталкиваются, синтезируются сокровенное и откровенное. И даже бессокровенность не должна пониматься упрощенно, так как зачастую это момент самой сокровенности.

Открытость, по Хайдеггеру, есть важнейшее понятие: бытие открыто, истина есть несокрытость. Интерпретируя Хайдеггера, П.П.Гайденок пишет, что открытость бытия и открытость ему сущего — это, по сути дела, есть одно и то же³². Однако понятие «откровение» не является синонимом открытости, подобно тому как сокровенное, о чем было сказано выше, не есть простая сокрытость. По мнению Л.А.Мясниковой и В.Я.Нагевичене, откровение в русской философии понимается как особое когнитивное состояние, связанное с: переживанием Абсолютной Истины; открытием некоего универсального состояния бытия, всеобъемлющей связи всех вещей, осознанием единого космического порядка; «совлечением покрова» с непонятных сторон мира, чувством освобождения, в котором мир видится преображенным³³.

О важных характеристиках Откровения пишет В.Н.Лосский. Он указывает, что:

— мы не можем судить об Откровении «извне», так как это отношение между Богом и миром, внутри которого мы пребываем;

— Откровение — это всегда откровение кому-то;

— в имманентности Откровения Бог утверждает Себя трансцендентным творению и самому Своему Откровению;

— Откровение в своей полноте есть история от сотворения мира до парусии³⁴.

По нашему мнению, сокровенное предстает перед человеком в трех основных видах.

1. Сокровенное как непостижимое для человека в принципе, но жизненно важное для его души, так как оно выступает как Святыня и Тайна.

2. Сокровенное как предстоящее быть открытым в процессе теозиса. Иначе говоря, это то, что сокрыто грехом, отсутствием внутренней целост-

ности; то, что открывается лишь полноте человеческого (или, как пишет Николай Кузанский, «максимальному человеку»).

3. Сокровенное как хранение, оберегание душевно-духовной целостности себя и других; как защита от деструктивных сил, понимание пределов и дистанций, преодолимых для человека, но он не подлежащих преодолению именно из-за их охранного назначения.

Рассмотрим подробнее названные три вида сокровенного. Осмысление существования первой разновидности сокровенного — непостижимого в принципе предполагает осознание человеком наличия таких областей, куда факты не проникают. Хайдеггер пишет о том, что есть молчаливая тайна бытия, которая не раскрывается, но только открывается как тайна. Нечувствование и непонимание данного вида сокровенного может принимать форму сжигающей человека «тоски по непознанному», ведущей в конечном итоге к безысходности, разрыву существования и, в конце концов к духовной смерти. И, наоборот, для людей высокодуховных характерно понимание такой сокровенности, как необходимости питать разум Тайной. Непостижимого нет и не может быть для оккультизма, для которого может существовать не сокровенное, но временная сокрытость.

Мы были — сумеречной мглой,
Мы будем — пламенные духи.
Миров испепеленный слой
Живет в моем проросшем слухе.

А. Белый

Осознание важности непостижимого для человеческого бытия позволило К.Ясперсу определять философствование как форму осознанного незнания. Такая постановка вопроса традиционна для философии. Николай Кузанский, обосновывая свое «ученое неведение», писал, что познать можно лишь то, как и в какой степени мы не знаем Абсолют. А.Ф.Лосев в своей работе «Самое само» уделяет большое внимание Тайне как положительной реальности, которую он именует «абсолютной самостью»: «Все существующее — логика с ее категориями, природа с ее вещами и организмами, история с людьми и их жизнью, космос со всей его судьбой есть только символы самого самого или абсолютной самости»³⁵. Тайна, по мнению А.Ф.Лосева, как уже было сказано выше, символически познаваема, и эта символическая познаваемость есть нечто среднее между абсолютным знанием и абсолютным незнанием. Разумеется, всякий символ «абсолютной самости» условен, относителен. С.Л.Франк в своей работе «Непостижимое» писал, что непостижимое при всей своей непостижимости встречается в составе нашего опыта, иначе мы не могли бы данное понятие сформулировать. По мнению С.Л.Франка, все известное дано на фоне самоочевидного присутствия неизвестного³⁶. «Всякая вещь и всякое существо в мире есть нечто большее и иное, чем все, что мы о нем знаем

и за что мы его принимаем, более того, есть нечто большее и иное, чем все, что мы когда-либо сможем о нем узнать, а что оно подлинно есть во всей своей полноте и глубине — это и остается для нас непостижимым»³⁷. С.Л. Франк говорит, что всякое утверждающее суждение о непостижимом не может быть принято, что антиномическое познание есть витание над логически несвязуемыми суждениями: истина лежит в невыразимой середине, в несказанном единстве между двумя суждениями. По поводу сказанного С.Л. Франком можно заметить следующее. Во-первых, непостижимое — это, прежде всего, Божественная Реальность, отношение к которой человека, конечно, не есть чистое познание (как любого другого объекта), а теозис. Но непостижимое есть и в человеке, имеющем Образ Божий, и в вещах, так как они есть Его творение. Всякая вещь есть абсолютная индивидуальность и непохожесть, «все абсолютно ново и абсолютно небывало»³⁸. Абсолют живет в каждом нашем начинании, поскольку оно совершается раз и навсегда и никогда не повторится³⁹. Во-вторых, выход для человека может состоять в отказе от поиска «невыразимой середины» и в принятии того, что человеку по его греховной немощи не стоит пытаться определять неопределяемое и категоризировать некатегоризируемое. В истории философии существуют два противоположных подхода к непостижимому. Первый — это линия Канта, согласно которой трансцендентное, Бог есть «вещь в себе». Вторая — это линия Гегеля и Фихте, согласно которой мы преодолеваем конечное, становимся на позицию Абсолюта, и здесь-то и начинается собственно философия. Ни та, ни другая точка зрения не представляется нам верной. Между человеком и Богом пролегает бездна, но Бог неизъяснимо открывает себя человеку по мере его готовности. Готовность же обретается на пути теозиса, который есть вселенское завершение, единение Бога и человека.

Второй вид сокровенного — сокровенное, которое должно открыться человеку в процессе теозиса. Здесь сокровенное выступает в качестве сокрытого грехом, задавшим новый модус существования. Но человек восходит к полноте Божественного, преодолевая грех. Он раскрывает для себя смысл и глубину Священного Писания, догматов, церковной традиции, которые не лежат на поверхности. Обратившись ко второму виду сокровенного, мы приходим не к агностицизму, не к отказу от познания, но к особой экзистенциальной позиции, направленной на соединение с Высшим Началом. Ю.М. Федоров пишет: «Человек должен обнаруживать причину того, почему мир становится именно таким, каким он становится не в рациональном, поверхностном слое сознания, а в сакральных и метафизических глубинах своего бессознательного, в своих креативных, творческих интенциях»⁴⁰. Однако, здесь отправными точками обретения сокровенности должны стать Боговоплощение и Богочеловечество, обожение всей полноты человеческого естества, высветляющее вещи в их таковости. Если же мы просто будем «расширять сознание», то это приведет нас к

унылому иллюзорно-безжизненному психоделическому горизонтализму, который еще бессокровеннее рационально-поверхностного слоя сознания.

Третий вид сокровенного может иметь несколько смыслов. Во-первых, табуирование областей деструктивных и нечистых. Здесь следует упомянуть важнейшее понятие аскетики «бесстрастие» и его охранительный и очистительный смысл, так как бесстрастие определяют именно как хранение сердца и хранение ума⁴¹. Выше уже говорилось, что, в отличие от «бесстрастия» стоиков, здесь речь идет об удивительной «животворящей мертвости» (Симеон Новый Богослов), не отсекающей, но преобразовывающей. Во-вторых, бережное отношение к внутренней сокровенности другого человека и самосокровенности как Образу Божию в себе. В-третьих, бережное отношение к Святине вообще. Христос запретил бросать перед неразумными свиньями жемчуг, то есть Царство Божие. Николай Кузанский в «Апологии ученого незнания» пишет: «Где не могут вместить Тайну, там она не только не приносит плодов жизни, но, став предметом поношения, делается причиной смерти»⁴². (Страх «причастия во осуждение», страх Гнева Божия есть вещь, несовместимая с постмодернистской культурой). Дистанцирование от неабсолютности предполагает хранение себя в догмате, в вере, в культуре, в традиции и т.д. от хаоса, пустоты и тьмы внешней. Человек часто прячется от объяснений и прояснений (например, видит яблоко, но не хочет видеть червяка, прячущегося в нем). Иногда здесь действуют психологические механизмы самоуспокаивания, самогипноза, боязни потревожить свой эгоистический внутренний уют. Но часто за отказом от объяснений, прояснений, дотошной рационализации и досконального проговаривания стоит внутреннее благочестивое отношение к сокровенному. Сокровенное противостоит тому, что явлено порнографически—грубо и своевольно. Такое явленное становится противоблагодатным, обретает зловещие черты; бытие превращается в небытие, сохраняя иллюзию бытия. Совершенно очевидно, что вопреки рационалистическим, позитивистским, сциентистским схемам, не всякое знание человеку на пользу, во благо. Отсутствие сокровенного ведет, как это ни парадоксально, к тотальной недоверности, ибо достоверную систему наших знаний образуют сомнение и вера, тайное и явное, сокровенное и откровенное. (Г.Башляр утверждает, что лишь поверхностная философия исходит из безграничной самореализации; любая продуктивная мысль строится на системе запретов, позитивное подавление конструктивно и радостно⁴³).

Основными элементами любого сокровенного являются, как было отмечено выше: а) тот, от кого сокрыто; б) тот, кто сокрывает; в) сокрывающее (граница, предел). Тот, от кого сокрыто, — это человек как отдельная личность, или же как «общественный человек». Богу возможно все, но Бог сам неизъяснимо себя ограничивает в кенозисе и в нежелании стеснять человеческую свободу. Тот, кто сокрывает, — Бог, ведущий с человеком диалог, сокрывающе-проясняющий синергийный процесс. Это также и

человек, хранящий от мира свою Богом данную внутреннюю сокровенность, ноуменальную целостность и творческую свободу. Сокрывающее, граница — это то, что хранит, манит, успокаивает, дразнит, открывается, закрывается, виднеется далеко-далеко на горизонте, встает перед человеком стеной и т.д. Есть сокрывающее, имеющее черты абсолютности. В этом случае, как пишет В.В. Биbihин, важно прикосновение к пределу, так как чистота предела спасает⁴⁴. Есть сокрывающее как порождение человеческой греховности, немощи, несовершенства. Такие пределы человек должен преодолевать на своем пути к Богу. И, наконец, есть пределы, положенные нашей благочестивостью, нашим благоговением и любовью. Они могут быть очень тонкими и хрупкими, но беречь такое сокрывающее жизненно важно для человека. Онтологическая плюралность жизни человека, о которой говорят многие философы (например, Зиммель), во многом задается различными экзистенциальными границами и пределами. Названные элементы сокровенного и их взаимосвязь могут пониматься с позиций антрополатрии, когда ключом к сокровенному является некая скрытая внутренняя субъективность, каким-то образом в человеке заложенная. Известен и подход с позиций натуролатрии (миробожия), когда абсолютность признается за природой, а человек получает свое могущество в процессе исторического развития, открывает так называемые «законы природы». Антрополатрия и натуролатрия, при своей кажущейся противоположности, весьма близки друг другу, так как одинаково противостоят религиозному пониманию сокровенного. Элементы сокровенного могут быть положены в основание различных классификаций сокровенного. Так, мы можем вычлени́ть разные виды сокровенного по: 1) тому, от кого сокрывают; 2) тому, кто сокрывает; 3) характеру сокрывающего. Вполне уместно говорить о разной степени сокровенности, и здесь следует отметить, что самое сокровенное или подлинно Сокровенное — это Господь. В самом себе человек обнаруживает разные уровни сокровенности: и тело, и душа, и дух обладают сокровенностью, но сокровенны они по-разному.

Потребность человека в сокровенном безусловна. Человек в своей жизни постоянно ориентирован на сокровенное: например, он спрашивает: «Что в действительно произошло?», «Что я на самом деле чувствую?», «Что стоит за тем или иным поступком?». Поиски сущности вещей, стоящего за спиной, есть уже в какой-то мере движение к сокровенному, так как человек не довольствуется простой самодостаточностью феномена. Подходя к сущности, мы тем самым подходим к сфере предназначения, скрытой за ничтожествующей бытийностью существования. Познавание сокровенного — сложный, диалектически противоречивый процесс, когда непостижимое постигается в своей непостижимости, когда хранение ценностей и смыслов как освещающе-собирающее укрывает, придает человеческому существованию измерение ценности, когда нечто во внутреннем и внешнем мире выступает как творческое задание по прояснению под-

линных смыслов. Сокровенное — извечная тема философствования, начиная с Платона, который разделил миры на феноменальный и сокровенный, где бытийствуют идеи-сущности. (О сокровенном пишут прямо или косвенно многие философы, хотя само понятие «сокровенное» они при этом не употребляют). Высшие истины сокровенного открываются не с помощью разума, а с помощью интуиции предмета в его металогической целостности (С.Л.Франк), интеллектуальной интуиции (Н.О.Лосский), созерцания (Г.Сковорода) и т.д. (Естественно, речь идет о понятиях если и не тождественных, то весьма близких). Патристика разрабатывает понятие «созерцание». С.С.Хоружий в своей интерпретации патристического наследия предпочитает сохранить для обозначения созерцания греческий термин «феория», чтобы решительно развести его с «созерцанием» неоплатонической мистики, с различным визионерством и проч. Феория есть не отвлеченное «совлечение ума», а актуальное соединение с Богом, дающее прозорливость, ведение, погружение в сверхчувственное⁴⁵. Традиционно в качестве способа достижения сокровенного назывался экстаз. Данное понятие было одним из основных в неоплатонизме и обозначало соприкосновение человека со сверхбытийным Единым. Большое внимание экстазу уделяла экзистенциалистская философия, трактовавшая его как «пребывание в ничто» или «пребывание вовне». Современные русские философы (например, В.В.Костецкий) широко пользуются данным понятием, указывая на его большую объяснительно-эвристическую ценность. Но очевидно, что экстаз может пониматься по-разному. В святоотеческой литературе мы находим понятие «экстаз» применительно к религиозной жизни и религиозному сознанию. Однако экстазичность может, по нашему мнению, препятствовать сокровенности. Дело в том, что экстаз или экстазис характеризуется двумя особенностями: а) Я человека покидает его тело (куда?); б) в человека входит нечто (что?), превращая его в медиума, в «сосуд для струения Сомы-самца»⁴⁶. Так что, с одной стороны, экстаз, конечно, разрушает солипсическую самоуспокоенность человека, с другой же стороны, раскрытие сокровенного и развертывание своего существования вокруг сокровенного связано в первую очередь с личностным началом, с синергичностью, которые могут быть утрачены в экстазе. (Симеон Новый Богослов говорил, что экстазы и восхищения приличествуют лишь неискусненным).

Попытаемся выделить некоторые характерные особенности сокровенного.

Сокровенность — это *жизненность*. В самой жизни есть более и менее жизненное. Сокровенное раскрывается для человека как самое жизненное. В сокровенном есть некая жизненная преизбыточность: то, без чего не существуют вещи, что постоянно пребывает в вещах, а не просто меняется и становится, что возвращает человека к его Я из мертвенно-безличностных сфер существования, что выступает как энергия, то есть

как «то, что движется по собственному побуждению»⁴⁷. Ибо «подлинная жизнь живет в Боге и любит Бога, жизнь лишь кажущаяся живет в мире и пытается полюбить мир»⁴⁸. «С рождением Христа, с воссиянием Евангелия, — пишет В.В.Розанов, — все плоды земные вдруг стали горьки. Во Христе прогорк мир, и именно от Его сладости»⁴⁹. Сокровенное во мне больше меня самого. Сокровенное раскрывается как начало наступления на смерть, преображение смерти, когда она видится уже не как гнетущая безысходность, но как преддверие Вечности.

Смерть прекрасна и так же легка
Как вылет из куколки мотылька.

О. Григорьев

Сокровенное — не «уютный уголок», куда можно время от времени заглядывать. Это насущно, жизненно важно для человека. Мир беспрерывно вытесняет меня, давит и двигает к смерти, но сокровенное является для опорой в моей жизненности. Отказ от сокровенного означает падение или сползание в небытийность. В небытии чертится круг бытия, замкнутая линия замыкает для-себя-бытие, которое определяется не только самим собою, но и небытием, поэтому многие философы указывают на трагическое совпадение бытия и небытия. Так, например, А. Чанышев утверждает, что небытие первично и абсолютно, беспредельно во всех отношениях, и в своей беспредельности оно выступает как собственное небытие, то есть как бытие⁵⁰. Но как только человеку открывается Живой Личный Бог, который сокровенно держит его над бездной, сокровенно разделяет и связывает со всем окружающим, существование человека становится сотериологическим, структурируется идеей Спасения. Безжизненность как разорванность, разомкнутость, нецельность, дискретность преодолевается жизненным напором личности, объединяющим в человеке тело, душу и дух. Жизнь приобретает характер сокровенной цели, в которую можно не попасть, промахнуться, и тогда возникает «амартия», грех, экзистенциальная неудача. Залог имеющегося во мне самом приобщения к жизни — это моя свобода, понимаемая не в качестве свободного выбора индивидом чего-либо в эмпирическом мире, как это показывает новоевропейская философия, но понимаемая в онтологическом смысле, как возможность выбора своей природы и своей бытийной стратегии. И если жизнь часто определяют через «движение», то в данном случае речь идет о процессе онтологической трансформации, претворения природы тварной конечной в природу тварную бесконечную. Человек осознает, что жизнь не может останавливаться: не может не биться сердце, легкие ни на минуту не могут не дышать, и столь же губельна остановка по пути к Богу. К тому же, как верно замечает С.С.Хоружий, в энергийном процессе нет необратимой накопительности, поэтому у подвижника, который умудрился до феории, праксис не прекращается⁵¹. Поэтому исихия, как «мир после Невидимой брани»,

несущая покой, спокойствие и тишину, конечно же, не означает прекращения духовного движения и молитвенного усилия. В духовном движении жизнь открывается как диалогически-синергичная, глубоко личностная (э не сама личность выступает в качестве пустого игрища хтонических, хаотических сил), освещающе-собирающая и просветляюще-сокрывающая.

В сознании человека сокровенное связано с понятием глубины. В отличие от бытийной наготы плоскостного воображаемого человеческого «Я», сокровенное дает целительное понимание бездонности самого человека и окружающего. (В.В.Бибихин пишет, что русских отличает особое отношение к глубине: глубине души, идеи, мысли. Что, по его словам, не мешает поверхностности: мы легче всего скользим по вещам, когда не видим в них своей глубины⁵²). Глубина человека и окружающего мира — активно разрабатываемая тема современной философии. Многие современные философы говорят о том, что бытие герменевтично, так как несет весть. Если Кант считал феноменами явления эмпирического мира, то более поздняя философия (Гуссерль, Хайдеггер) выносит за скобки эмпирический мир, полагая, что феномены скрыты где-то в глубине и требуют сложного выявления. Человек, двигаясь в бездонную глубину, хочет достичь дна, предела и этого предела не обнаруживает. В человеке «самом по себе» не обнаруживается какого-то основания, и мы делаем вывод, что самая глубокая сущность человека — пустота как безосновная основа и бескачественная качественность⁵³. Опыт пустоты может вести к философии пустоты, имеющей прямо противоположные смыслы. Это может быть точка зрения, близкая к буддизму или к М.Экхарту, утверждавшему, что Бог и человек суть Ничто по своей онтологической субстанции⁵⁴. Иначе говоря, пустота и коренится в самой пустоте. Тогда верным является даосское возвращение к Абсолюту через забывание и ничегонеделание. Или, как пишет Ю.М.Федоров: «Для того, чтобы человек осуществил прорыв в Вечность, он должен ничего не хотеть (ментальный вакуум), ничего не знать (семантический вакуум) и ничего не иметь (онтологический вакуум)»⁵⁵. Однако существует и иная точка зрения: человек воздвигнут на пустоте и чудесным образом держится Духом Святым от впадения в пустоту и небытийность, за пустотой есть иная Глубина. Поэтому теозис — это не растворение в вакууме, а труд самопреображения, раскрытия и прояснения в себе Образа Божия. Бытийное движение в глубину имеет этическое измерение, что следует из святоотеческого понимания зла как поверхностного, паразитарного, фальшивого слоя бытия.

Обращение к сокровенному создает предпосылки для решения человеком проблемы индивидуальной или личностной идентичности как проблемы аутогерменевтической. По Хайдеггеру, понимать означает вкладывать себя в некоторую возможность, проектировать себя. Понимание онтологично, так как укоренено в бытии человека. Онтологию же он называет герменевтической, так как она основана на понимании. Понимание себя,

идентификация может быть самообманом либо бегством от себя, отождествлением себя с неким «человеком без свойств» (Музиль). Поэтому, как говорил П.Рикер, в современной культуре обязательным направлением исследований является герменевтика недоверия, связанная с рассмотрением личностной идентичности⁵⁶. Рикер пишет, что определение себя есть рефлексивное движение — помещение себя субъектом в поле идеи блага и оценка своих действий с точки зрения благой жизни, на достижение которой они направлены. Определить самого себя может только субъект, способный оценивать собственные действия, формулировать свои предпочтения, связанные с предикатами «хороший» и «плохой», а значит, опираться на иерархию ценностей в процессе выбора возможных действий. Мы считаем, что определять самого себя может субъект, находящийся не в поле абстрактной этики и отвлеченных идей, нодвигающийся в процессе теозиса к Источнику Жизни, откуда проистекает и все сущее, в том числе и наши оценки «хорошо» и «плохо».

Хайдеггер различает первичное понимание, тождественное открытости, и вторичное, возникающее на рефлексивном уровне. Первичное понимание — это тот горизонт, от которого не уйти (и не нужно пытаться это делать, стараясь узнать, как вещи существуют безотносительно к человеку). Задача философии, по Хайдеггеру, раскрывать сущность пред-понимания и показывать, что любое познание ведет к изначальной открытости тут-бытия. На наш взгляд, Хайдеггер довольно удачно характеризует первичное понимание в качестве «открытости», но открытость, несомненно, обладая позитивным моментом, несет в себе опасность «открытости ко всему», что равносильно потере самотождественности. Может быть, также открытость внешнему, неглубокому, необязательному, второстепенному, иллюзорному, то есть всяческой «суете». Для Гуссерля критерием очевидности, проявляющем феномены не как явления эмпирического мира, но как смыслы сущего, была Архимедова точка опоры как совпадение интенционального содержания акта сознания с положением вещей. Однако расшифровка сущего, ведущаяся экзистенциально-феноменологической герменевтикой, может быть истинной, если: а) есть понимание, чувствование, видение Высшего Начала; б) есть стремление человека к Высшему Началу, волевое усилие, открывающее человека для Бога и помогающее ему в собственном преображении. (О.Е.Иванов пишет, что сотворенная земля видится иной, нежели земля, возникшая в результате обращения туманной массы согласно канто-лапласовской гипотезе⁵⁷).

Чрезвычайно значимой для личностной идентичности человека многие авторы считают проблему бессознательного: ряд концепций интерпретирует бессознательное как вытесненное из сознания некомплементарными ему практиками. Здесь необходимо указать на различие понятий «бессознательное» и «сокровенное». Согласно концепциям бессознательного, сознание есть осознанное бытие, бессознательное же — бытие, себя не осоз-

нающее. Ю.М.Федоров использует понятие «менталитет» для обозначения целостного синтеза всех форм человеческой субъективности, онтологического единства осознанного и неосознанного, сознания и бессознательного в субъекте⁵⁸. Еще Шеллинг писал о вечной гармонии между сознанием и бессознательным. З.Фрейд разрабатывал представление о бессознательном как об особом рода резервуаре, куда сбрасывается вытесненное из сознания. Аналитическая психология (К.-Г.Юнг) структурирует бессознательное на личное и коллективное. Возникают точки зрения, гиперсоциализирующие бессознательное: например, концепция «социального бессознательного» Э.Фромма, рассматривающая общество как фактор, вытесняющий в подсознательное какой-то ценный человеческий опыт; концепция «репрессивной цивилизации», подавляющей инстинкты (образами бунта для Г.Маркузе являются Орфей и Нарцисс, с которыми он связывает возможность создания нерепрессивных цивилизаций). Существуют концепции, близкие к восточным религиозно-философским учениям и оккультным доктринам, согласно которым в бессознательном «прорастает древо вселенского духа». «Бог и есть бессознательное», — пишет Ю.М.Федоров⁵⁹, подчеркивая, что бессознательное есть специфический ментальный резервуар, посредством которого Пустота (состояние Абсолюта) присваивает себе то свое, что опробовано экзистенцией человека. Можно констатировать различные понимания механизма вытеснения в бессознательное человеческих представлений. Согласно одной точке зрения, в бессознательное идут впечатления слишком слабые и неотчетливые, неспособные достигнуть сознания, а также то, что человеку не нужно удерживать в актуальной памяти в силу выработанного автоматизма или в силу «несовременности», неадекватности историческому моменту. Согласно другой точке зрения, вытесняется самое ценное в экзистенции человека. Предприняты попытки представить механизм вытеснения как диалектический двуединый процесс объективизации субъективного и субъективации объективного⁶⁰. В этих концепциях слабость вытесняемого в подсознание понимается слишком упрощенно и механистически. Почему ценное, духовно возвышенное может вытесняться в подсознание? — задает вопрос Ю.М.-Федоров и отвечает на него следующим образом: «Все духовно возвышенное является онтологически слабым. Все онтологически сильное в духовном плане является грубым и репрессивным. Бог — существо очень слабое»⁶¹. (В таком толковании кенозиса процитированному автору близок протестантский теолог Д.Бонхеффер. Очевидно, данная концепция исходит из аристотелевской идеи о «слоях бытия»: низшие слои являются более сильными и выступают поэтому в качестве носителей слоев высших, которые, впрочем, остаются свободными и обнаруживают новые свойства. Проблема, однако, состоит в том, что Бог не есть один из «слоев бытия», что, впрочем, понимал и Аристотель: Бог в его понимании совершенно вынесен за пределы иерархии бытийных слоев).

Но, во-первых, понятие «бессознательное» отражает лишь аспект гносеологический, тогда как понятие «сокровенное», несомненно, гораздо шире. Оппозиция сознательное–бессознательное основана на понимании человеческого феномена в качестве сознания. Более глубоким является понимание его как существования. В этом подходе, по нашему мнению, сокровенное есть ось существования, то, что дает ему смысл.

Во-вторых, для многих концепций бессознательного характерно стремление сделать бессознательное сознательным, явным, вывести его на поверхность, на дневной свет. Здесь действует простая установка, заключающаяся в том, что знание — это всегда благо, оно всегда необходимо человеку. Но все гораздо сложнее. Полная рационализация нашего внутреннего мира (если бы таковая была возможной) есть в то же самое время детерминация, делающая свободу фикцией. Бог многое скрывает от глаз человека, чтобы не мешать осуществлению его свободы, удерживать человека от каких-то губительных для него поступков. Один из Даров Духа Святого (они-то и называются благодатью) — это дар мудрости и разума. Подлинная разумность, сознательность, способность понимать себя и мир не просто «сами по себе» развиваются человеком, а даются Богом в надежде на то, что человек изменит свою жизнь и пойдет по направлению к Богу, изменяя себя и окружающий мир. К тому же действие Промысла Божия предполагает существование некоего «невидимого» пространства как в природном мире, так и в самом человеке. Эта «невидимость» не есть следствие некой злонамеренности, но результат снисхождения к человеческой слабости и несовершенству. Слабость же есть единственно результат нежелания и неспособности достичь своего высшего призвания, благой завершенности и исполненности человеческой судьбы.

В-третьих, бессознательное, разумеется, вовсе не Бог. Оккультистская философия о «бессознании Абсолюта» отказывает Богу даже в том, что имеет человек. Бог не может быть по человеческой немощи до конца осознаваем, но это не означает, что Бог есть некая бессознательная сфера. Сокровенное — это не только Божественная Реальность, но и Образ Божий в человеке, личность другого человека, то есть все созвучное теозису — процессу очеловечивания человека. И здесь сокровенное может быть по-разному осознаваемо: в качестве абсолютно недоступного человеческому сознанию, в качестве творческого задания для преображенного человеческого сознания или в качестве того, что должно храниться, оберегаться, не выставляться напоказ, не быть «бисером перед свиньями».

В-четвертых, нельзя согласиться с интерпретацией человеческого бессознательного с точки зрения «Божественной слабости». Всемогущий Бог не слаб, но, скорее, деликатен. И деликатность эта, являющаяся источником различных видов сокровенности, есть выражение Божественной Любви. В основе сокровенного лежит не бессилие, так как это испытание, творческое задание для человека. (В отличие, скажем, от софиологии, виде-

шей в мире скрытое начало, некий статичный смысл, который надлежит открыть, претворив хаос в космос, христианское миропонимание видит в сокровенном саму жизнь, саму свободу, бесконечность творческих возможностей). П.Рикер правильно говорит, что в интерпретации присутствуют две герменевтики, два разнонаправленных вектора, которые объединяет Священное: а) в сторону архаических фигур; б) в сторону возможного. Надо лишь добавить, что возможное здесь выступает как бесконечно возможное).

Сокровенное в своем просветляюще-сокрывающем действии обладает коммуникативной функцией, соборно объединяя людей. Очевидно, что эту коммуникативную функцию нельзя описывать в понятиях «закономерного» и «случайного». Сокровенное может быть выше законов, но было бы легкомысленным видеть в нем лишь некий «Божественный произвол». Говоря о сокровенном, следует указать на разительное отличие коммуникации на основе сокровенного от безличной магической коммуникации, ибо магия, говорит М.Бубер, хочет воздействовать, не вступая в отношения⁶². Сокровенное же объединяет людей посредством жертвы и молитвы. Чаще всего мы наблюдаем виды коммуникации, основанные на принципе непосредственной близости каких-либо элементов социальной реальности. Здесь же коммуникативная функция осуществляется через экстремальное, предельное, в которых до конца обнажается человеческая неабсолютность. Однако без этого экстремального и предельного человек частичен и легко может быть отождествлен со своими социальными функциями, и тогда коммуникация также частична, условна, обманчива. Сокровенное же демонстрирует свою наивысшую конструктивность в деле коммуникации, интеграции людей. Поэтому понятна мысль Ясперса, что единение людей будет более глубоким и гуманным, если оно основано на незнании. Люди, объединенные вокруг трансцендентной тайны, полны смирения и удивления. О конструктивности сокровенного говорит и Хайдеггер, у которого «сокрытость не только граница познания, но и начало просветления»⁶³. «Скрывающее просветление» — очень важное для Хайдеггера понятие. И саму истину он понимает как спор «земли» (сокровенного начала) и «мира» (открытости). Хайдеггер, Франк, Гуссерль и др. убедительно показывают, что язык как средство коммуникации людей не только открывает, но и сокрывает: сознание никогда не может до конца тематизировать предмет, остается нетематизируемый горизонт. Хайдеггер говорит, что слово хранит в себе бытие, то есть освещающе-собирающе его укрывает. С точки зрения герменевтики Хайдеггера, коммуникативный потенциал сказанного во всех областях человеческой жизни зависит не от того, что тот или иной автор имел в виду, но что ему доверено было сказать. Таким образом, сокровенное, действуя через экстремальное, предельное, до конца обнажая человеческую неабсолютность, действует против человеческой ограниченности, конечности и неабсолютности. Сокровенное есть то, что никогда нельзя

освоить и использовать, положить в карман. В.Бибихин весьма точно говорит о «добывании простора, которого в природе я никогда не вижу и который мне остается творить только прямо из моего оцепенения»⁶⁴. Сокровенное центрирует все жизненные проявления человека, его «личную историю» и историю мира, задавая алгоритм целостности и гармоничности мироздания сокровенным Началом, сокровенным Концом и сокровенным Промыслом Божиим. Коммуникативная природа сокровенного раскрывается на уровне гораздо более глубоком, чем этика, которая объектоцентрична. Можно согласиться с Ю.М.Федоровым, который пишет: «Этика ничего не знает и знать не желает о целостном человеке — ее интересуют лишь гносеологические вычлененные в его ментальном субстрате моральные процессы, она имеет дело с абстрактной внебытийственной нравственностью, а не с целостным человеком»⁶⁵.

Непонимание сокровенного начала приводит к трагическому непониманию между людьми, к тяжелым конфликтам. В качестве примера можно привести художественную акцию современного авангардиста А.Тер-Оганяна, который в прилюдном месте разрубил топором несколько освященных православных икон. Людьми верующими это закономерно было воспринято как осквернение святынь, кощунство, богохульство, поступок ужасающий («за уничтожением икон сразу же происходит уничтожение людей») и т.д. Для авангардиста же иконы выступали в качестве простого «объекта». Верующим людям пытались объяснить действия Тер-Оганяна затуманенной фразеологией, выдвигая то версию политическую, согласно которой художник протестует против культурного реваншизма, поворота общества к консервативным штампам сознания; то версию эстетическую, когда акция интерпретировалась как протест против деградации икон как произведений искусства, низведенных до уровня ширпотребя; то версию концептуальную — художник иронизирует над пафосом разрушительства, иронически подражая осквернению церковей в 20-е годы⁶⁶. Однако эти версии, логичные и понятные для тех, кто их выдвигал, совершенно неприемлемы для православных людей, знающих, что никогда и ни под каким предлогом нельзя поступаться Святыней и отдавать ее на поругание. Заметим, что отказ от сокровенного препятствует и автокоммуникации, то есть взаимодействию с самим собой и пониманию себя самого. Очевидно, что все объясняющие кощунственный поступок версии появились уже гораздо позднее, вначале же было жгучее желание святотатство совершить.

Сокровенное аффицирует душу (если воспользоваться термином И.Канта), то есть возбуждает, влияет на нее. Сокровенное — мощный магнит, притягивающий человека. Еще Гегель понимал жизнь как «беспокойство», Хайдеггер же называет ее «заботой». То есть человека постоянно беспокоит, заботит нечто. (У позднего Хайдеггера выражена мысль о том, что инициатива находится не на стороне человека, а на стороне сокровенного бытия). Сокровенное несет восторг предстояния Богу, восторг различения и

проявления в себе Образа Божия, особую радость от того, что есть нечто не утилизируемое, что все именно так, а не иначе. Сокровенное греет, так как человек чувствует за ним спасительность: не только онтология, гносеология, аксиология, но и сотериология выступают в сокровенном. Сокровенное — это энергия. Сокровенное — это свет, оно высветляет реальность. Его не столько знают, сколько ведают, созерцают. Сокровенное — вечно кипящая юность. Но в то же время оно нежно, хрупко, бывает едва различимо и существует словно бы в ином измерении: то ли слишком глубоко-далеко, то ли уже чрезмерно близко. У человека, безусловно, есть потребность в сокровенном, но это не одна из бесчисленного легиона формируемых Глобальным Потребительским Обществом потребностей, нет, это поистине естественная потребность. Тяготение человека к сокровенному есть глубочайшая Тайна. Святой Иоанн Дамаскин говорит, что видит глубочайшую тайну в тяготении человека к Богу. А.Эйнштейн писал, что самое прекрасное чувство связано с переживанием таинственного, и если человек потерял способность удивляться и благоговеть, то такой человек мертв. Сокровенное как аффицирующее начало раскрывается в качестве внутренней глубины, которая существует глубже, чем все элементы системы, определенным образом относящиеся к целому составу элементов. В аффицирующем воздействии ясное высвечивается темным, высказанное — неизреченным⁶⁷. Важно отметить, что во взаимодействии человека и сокровенного нет жесткой детерминации. Сокровенное никогда не диктует. Связь между ними — это связь не сущностная, но энергийная. Человек свободен, и в сокровенном для него нет никакой принудительности. Сокровенно сотрудничество свободы и благодати в деле преображения человека. К сокровенному требуется идти, оно требует Пути. И Путь этот — не беспечная прогулка и не марш-бросок, но паломничество. Или, вернее всего, вхождение человека в сокровенное напоминает вхождение его в храм для богослужения: он движется к востоку, к алтарю; перед ним возникает «завеса» иконостаса, который отделяет человека от алтаря и соединяет его с ним; человек включается в процесс священнодействия и т.д. Взаимодействие с ним — это всегда работа души. Чем явственнее сокровенное, тем большей самоотдачи оно требует от человека. В.В. Биbihин прав, когда говорит: «Если Россия отстроит церкви, а потом снова расхолодеет к ним, это будет уже смерть»⁶⁸.

Сокровенное заставляет остановиться, выйти из непрерывного движения механического потока жизни и благоговейно замереть. Оно требует созерцательности или хотя бы паузы. И эта встреча с Вечным уводит человека от его трагической конечности и неабсолютности, от того, что час назад его кто-то очень ждал и не дождался в Париже, что на свете есть масса книг, которые он не успеет прочесть⁶⁹. Сокровенное несет в себе неизменность. Человек на него не влияет, но сам преображается под его воздействием: сокровенное требует не только упорного труда, но и поступка — шага вперед. Ориентируясь на сокровенное, человек начинает

строить свое существование на основе сокровенных начал, уходя от репрессивных онтологий, опирающихся на внешнее, на угнетение, на подавление Другого, когда прогресс есть лишь прогрессирующая общечеловеческая замкнутость⁷⁰ и бессокровенность. Правда, бессокровенность не должна пониматься упрощенно, так как очень часто сокровенное делает бессокровенность своим необходимым моментом. Надежда на сокровенное есть уверенность в том, что земля для человека не место ссылки, но Родина, на которой он еще не обосновался (М.Хайдеггер).

Сокровенное проявляется в особой человеческой деятельности, в которой — согласно аскетической традиции — можно выделить: а) делание (праксис), где человек занят по преимуществу своим духовно-душевным миром; б) созерцание (феорию) как преимущественную занятость Божественным, сверхчувственное соединение с Богом. В этой особой деятельности человек проявляет бытийное упорство, доходя до самосокровенного во всех своих чувствах и проявлениях: так за бытовым смирением открывается смиренномудрие, за человеческим эросом — Нетварный Дар Любви как Божественной энергии. Проявляя такое бытийное упорство, человек вступает на путь подвига и становится подвижником. Вратами сокровенного как процесса преображения человека является покаяние. Путь к сокровенному предполагает так называемую «невидимую брань», описанную в аскетике с величайшей подробностью как самонаблюдение с целью «разобрания сердечных движений» (Феофан Затворник), как опознание страстей и «прелести» — опыта иллюзорного, обманчивого и нечистого.

Таким образом, в данной главе мы попытались охарактеризовать понятие «сокровенное». По нашему мнению, это понятие имеет понятийный статус трансценденталии-универсалии, выражающей высшую экзистенциальную неопределенность, которая, тем не менее, чрезвычайно важна для человека. Мы видим, что понятие это энтузиастично, полисеманлично и многослойно. Причем речь здесь идет не о качественно однородных слоях наподобие капустных листьев и даже не о чем-то вроде аристотелевских «слоев бытия», а о многослойности литургийной, когда, входя в богослужение, человек движется к его евхаристической кульминации. Можно выделить несколько уровней взаимодействия с сокровенным.

1. Человек ведет автоматическое монологическое существование в мире Оно. Для него есть «скрытое» и «открытое», причем скрытое со временем должно быть открыто. В мире есть «свои» и «чужие», взаимоотношения с последними строятся на манипуляционной основе.

2. Человек все еще находится в мире Оно, но он уже тоньше чувствует скрытое и нескрытое, понимая себя в качестве субъекта, стоящего в алетей — просвете бытия, где ему открываются кажущиеся феномены и явления, дающие о себе знать через феномены. Вещи из плоских стано-

вятся «стереоскопическими», выступают как «вещи-в-себе». Человек продолжает манипуляционное взаимодействие с окружающим.

3. Человек выходит из мира Оно. Ему открывается существование Тайны, «самого самого» всякой вещи. Сокровенное дается ему в апофатическом ключе Непостижимости и Неизреченности, Абсолют созерцается в его абсолютной неприступности.

4. Человек вступает в Церковную жизнь, начинает «жить в Боге». Он вступает в синергийный процесс теозиса, где местом встречи Бога и человека является человеческая личность. Человек видит сокровенное в Я, в Ты, в их взаимосвязи, в окружающем мире, ясно понимает Источник Сокровенного и преображается под его живительными лучами.

Беспредельный предел синергийного взаимодействия выражен в таких понятиях патристики, как «воскресение», «преображение», «святость», «созерцание Нетварного Света» и т.д. На основании сказанного выше, сокровенное можно определить в качестве важнейшего принципа бытия, имеющего диалогический, синергийный характер, выступающего для человека в аутогерменевтическом и социально-коммуникативном аспектах, как принцип самопонимания и миропонимания, как принцип самотрансформации и изменения мира.

ГЛАВА IV

ПРОБЛЕМА ОТНОШЕНИЯ К СОКРОВЕННОМУ

Для нас важно проследить отношение к сокровенному, складывающееся в культуре. По нашему мнению, такое отношение, существующее в любом обществе, можно свести к трем основным мировоззренческим позициям: отрицание сокровенного, ирония, благоговение.

§ 1. ОТРИЦАНИЕ СОКРОВЕННОГО

Отрицание сокровенного может выражаться в сознании абсолютной безысходности.

Вот пришла весна опять,
Расцвела природа.
Снова некого обнять
В это время года.
Скоро буду все равно
Лысым, как коленка.
Жизнь похожа на кино
Студии Довженко.

В.Ковенацкий

Главным врагом сокровенного и вообще духовности И.А.Ильин считал пошлость, приводящую к циничному нигилизму с его лозунгом «Живи пока живется».

Едут навстречу мне гробики полные,
В каждом — мертвец молодой.
Сердцу от этого весело, радостно,
Словно березке весной!
Вы околели, собаки несчастные, —
Я же дышу и хожу.
Крышки над вами забиты тяжелые, —
Я же на небо гляжу!
Может, — в тех гробиках гении разные,
Может, — поэт Гумилев ...
Я же, презренный и всеми оплеванный,
Жив и здоров!

Скоро, конечно, и я тоже сделаюсь
Падалью, полной червей,
Но, пока жив, я ликую над трупами
Раньше умерших людей.

А. Тиняков

Невидение, нечувствование сокровенного может проявляться в нигилизме быта, порядка вещей, отрицающего сокровенное своей страшной обыденностью.

Быть учителем химии где-то в Ялуторовске
сорок лет сядясь к жухлой глазуне
видеть прежнюю жену с циферблатом лица
нерушимо верить в амфотерность железа
в журнал здоровье в заповеди районо
реже задумываться над загадкой жизни
шамкая и шелестя страницами
внушая питомцам инцеста и авитаминоза
правило замещения водородного катиона
считать что зуева засиделась в завучах
и что электрон неисчерпаем как и атом
в августе по пути с педагогического совещанья
замечать как осели стены поднялись липы
как выцвел и съжился двумерный мир
в ялуторовске или даже в тобольске
где давно на ущербе скудный серп солнца
умереть судорожно поджав колени
под звон жены под ее скрипучий вздох
предстать перед первым законом термодинамики.

А. Цветков

Очевидно, что маленький человек, существующий в своем маленьком мире, знает о том, что где-то на свете есть большие города: не ялуторовск, тобольск, а Москва, Париж, Нью-Йорк, но если бы ему пришлось там оказаться, то оказался бы он в москве, париже и нью-йорке. Нет на земле места неблагословенного, и лишь по нашей духовной слепоте мы осознаем себя постоянно в плохом месте, отсталой стране, не в той эпохе и в неправильном мире. Отрицание сокровенного приводит к ложному, искаженному миропониманию. Однако сокровенное продолжает просветляюще и преображающе действовать на человека даже будучи неосознаваемо, поэтому сознание одновременно воспроизводит как истинные, так и ложные структуры бытия, занимая, как пишет Ю.М.Федоров, «некий маргинальный онтологический статус»¹.

В работах многих философов мы находим анализ отрицания сокровенного как духовной болезни, греховно-ущербного состояния человека. Так, И.А.Ильин пишет, что «люди нового времени изощрились в изучении ма-

териальной природы и в технических изобретениях и незаметно оказались в состоянии детской беспомощности в вопросах духовного опыта, духовной очевидности и духовных умений»². Духовная болезнь нашего времени, говорит И.А.Ильин, — это сочетание самоуверенной претенциозности в вопросах духа с наивной слепотою. Названный философ указывает на важность живого отношения к миру, которое не может абстрагироваться от его сокровенного начала. Если же мы начинаем входить в подчинение формальному единству философской системы, формальному различению и определению понятий, то наша философия легко вырождается в «комбинацию беспочвенных понятий». Мысль как бы высыхает и запутывается в сетях собственных мертворожденных ученостей³. И.А.Ильин настаивает на обращении к сокровенному духовному опыту, который глубже и первоначальнее умственных доказательств и отвлеченных опровержений. По его мнению, безбожник часто является безбожником, так как пока просто не имеет духовного опыта. Если я не знаю, где дорога в Иерусалим, могу ли я заключить из своего незнания, что ни дороги, ни Иерусалима не существует? Человек, не воспринявший Иисуса Христа духом и любовью, поступил бы лучше всего, если бы судил о Христе и христианстве с чрезвычайной осторожностью и отнюдь не причислял бы себя к врагам христианства⁴.

Цицерон, а затем и Дж.Беркли ввели весьма интересное понятие «мелкой философии», которым они обозначили философствование, лишенное какого бы то ни было сокровенного начала. Так, у Дж. Беркли мы читаем: «Мокон, например, открыл, что природа у человека и зверя одна и та же, а значит, если человек желает сравниться в блаженстве со скотиной, то ему следует дать полную волю своим страстям и вожделениям. Еще дальше пошел Горгий, который ясно доказал, что человек есть машина или механизм, а мышление, или разум, — все равно, что передающийся от одного шара к другому толчок. Весьма достойным образом использовал эти открытия Критон: с математической достоверностью продемонстрировал он нам, что совесть — это химера, нравственность — предрассудок, а человек за свои деяния отвечает не больше чем часы — за свой бой»⁵. Неверие большинства «мелких философов», по Беркли, является следствием мотивов, весьма отличных от разума и мышления. Атеистов порождает тщеславие, пресыщение, неприязнь, прихоть, каприз, всевозможные мелкие случайности. Порок, лень, партийные страсти, мода, нередко обыкновенный дурной нрав порождают «мелких философов»⁶.

Отрицание сокровенного принимает самые разные формы. К такой мировоззренческой позиции может вести умонастроение рационализма, возводящее рациональное в абсолют. Русская философия традиционно критиковала мировоззренческий рационализм как теорию, абсолютизирующую научную картину мира, ведущую к утилитаризму и прагматизму. Г.П.Худякова, разъясняя позицию русской философии, указывает на про-

тиворечивость духовно-ценностной природы разума: с точки зрения святоотеческой традиции есть «ум плотский» и «ум духовный». В русской же философии синонимом «плотского ума» является рассудок⁷. Подобную или близкую к этой точку зрения мы находим и у многих западных философов. Так, Э.Гуссерль в работе «Кризис европейского человечества и философия» пишет, что корни европейского кризиса следует искать в сбившемся с пути рационализме, в вырождении его в натурализм и объективизм. Э. Гуссерль не предлагает с целью выхода из кризиса отбросить разум и впасть в «иррационализм». Напротив, он говорит, что для окончательного преодоления рационализма необходим «героизм разума»⁸. Следует заметить, правда, что, критикуя рационализм, русская философия, опирающаяся на святоотеческую традицию, и немецкий философ занимают разные позиции. Гуссерлю выход виделся в повороте к «чистому сознанию» и «жизненному миру», где нет уже ни субъекта, ни объекта, а есть некое нерасчлененное их единство. Для святоотеческой же традиции идеалом была душевно-духовная целостность человека – личности, стоящей перед личным Богом в личном к нему отношении. Критику рационалистического утилитаризма и прагматизма, узкорассудочного взгляда на мир мы находим и у таких западных философов, как, например, Хайдеггер и Г.Марсель. Для Хайдеггера они были неизбежным следствием забвения бытия и соскальзывания к сущему, что, как туманно выражался философ, есть судьба самого бытия. Г.Марсель, ужасаясь миру, где человек стал себя воспринимать лишь как некий «агрегат функции» говорит, что постановка онтологической проблемы предполагает вопрос о целостности бытия и обо мне самом как целостности⁹. Экзистенция выводит Я за пределы объективности. Куда, в какую сферу? Имя ей — бытие. Бытие — это укорененность экзистенции, основание таких ценностей, как верность, любовь, человеческое братство, в которых отношения смертных заимствуют нечто от Вечности¹⁰.

Учениями антисокровенными, основанными на гиперрационалистическом тезисе о полной всепознаваемости и безграничных возможностях человека, являются, по мнению К.Ясперса: а) в социологии — марксизм, объявляющий всякое духовное бытие «надстройкой»; б) в психологии — психоанализ Фрейда, интерпретирующий духовное бытие как сублимацию вытесненных влечений; в) в антропологии — расовая теория. Как явствует из сказанного выше, к этому следует добавить и многочисленные учения эзотерически-окультного и гностического толка. (Философствующий именно в этом ключе В.Соловьев пришел к мысли о необходимости введения религиозных догматов в сферу свободно-произвольного мышления). Если благочестиво ориентированная философия полагает, что Бог дает нам разумение о себе, то гиперрационализм утверждает нашу возможность мыслить Божественную Реальность во всей ее полноте, то есть мысль сама как бы приобретает свойство этой Реальности, Я становится субстанцио-

нальным, заключающим в себе все, даже Бога. Ясперс также говорит о «трагическом мировоззрении» как о типе сознания антисокровенном, нигилистически ориентированном. Такой тип сознания, высокомерный, лишенный любви и претендующий на аристократичность, открывает якобы «страшную правду», некую трансцендентную и трагичную основу бытия.

Антисокровенность, доходящую до своих крайних пределов, обычно называют нигилизмом. Русские философы, в частности С.Н.Булгаков, убедительно показали, что «стихия антихристова», образ зверя, который явила революция, вырос на почве неумолимой логики нигилизма. И для Хайдеггера нигилизм есть то следствие, к которому приводит односторонний рационализм. Нигилизм, имеющий своим истоком греховно-раздробленный внутренний мир человека, есть, безусловно, явление интернациональное, хотя, скажем, А.Камю называет его «немецкой идеологией», имея в виду такие имена, как Гегель, Маркс и Ницше. Весьма тонким аналитиком нигилизма был С.Л.Франк, называвший русского интеллигента «воинствующим монахом нигилистической религии земного благополучия»¹¹. С.Л.Франк, исследуя этику нигилизма, подчеркивает умонастроение морализма, когда в жертву моральным ценностям приносятся ценности эстетические или даже религиозные¹². К нигилизму ведет рассмотрение окружающей действительности в морально-утилитарном аспекте, с точки зрения оправдания какой-либо общественно-моральной тенденции, когда того, кто любит истину или красоту, подозревают в равнодушии к народному благу. Отсюда и вырастают нигилистический морализм и нигилистический утилитаризм как непризнание сокровенного и отказ от Абсолютных Ценностей.

Сказанное нами о сокровенном в предыдущей главе позволяет уточнить понимание возможных видов отрицания сокровенного. Во-первых, такое отрицание может иметь самый общий характер отказа человека от Святыни и Тайны, от Божественно-Непостижимого и рассмотрение себя в качестве единственного полновластного хозяина бытия. Во-вторых, можно, признавая сокровенное, стоять на позициях деизма, отрицания Промысла Божия и считать, что сокровенное есть совершенно внешняя по отношению к тебе сила (такая позиция делает невозможным путь теозиса). В-третьих, отрицание сокровенного может проявиться в том, что человек недостаточно хранит сокровенное в себе и окружающем, что приводит к вступлению человека в области нечистые, табуированные, в деструктивные, в «тьму внешнюю».

§ 2. ИРОНИЯ КАК ОТНОШЕНИЕ К СОКРОВЕННОМУ

Более сложным отношением к сокровенному является ирония. Отношение к иронии далеко не однозначно, в общественной мысли сложились на этот счет две противоположные точки зрения. Первая усматривает в

иронии отрицательное начало: Дж.Беркли, например, пишет, что его век «чрезвычайно снисходителен ко всему, что претендует на нечестивую насмешливость»¹³ и что в припадке смеха человек будет рукоплескать таким шуткам, которые впоследствии покажутся ему достойными порицания¹⁴. Итальянский философ 18-го века Дж.Вико говорит, что ирония — это ложь, надевающая на себя маску истины. Высказывали критические суждения в адрес иронии Сартр, Гегель. Фихте говорил, что шуточной игре, в которую играет с нами многообразие жизни, необходимо противопоставить серьезность. Известна критика С.Кьеркегором романтической иронии как необходимого элемента романтически-эстетического отношения к миру. Для С.Кьеркегора неприемлемо истолкование Высшей Реальности как игры и неприемлема возможность принятия любой реальности: умиление греческим богам и одновременно воскрешению Христа, без принятия на себя каких-либо обязательств¹⁵. Эстетику не обрести Другого, так как другая личность для него лишь средство наслаждения. Обратной стороной романтически-эстетической всеядности, по Кьеркегору, является томление, меланхолия. Предметом томления выступает, скажем, эллинский мир, куда эстетический ироник хочет вернуться. Кьеркегор развенчивает культ томления как «истерию духа и распад человеческого существа». Выход из этого болезненного состояния видится в обретении себя в акте выбора и в серьезном отношении к жизни. Нынешняя постмодернистская ирония уже совершенно лишена романтических черт. В настоящее время существует насущная необходимость преодоления повсеместной, всеразъедающей постмодернистской иронии, ведущей к полной релятивности, удручающей тотальной карнавализации, итогом которой является несмолкающий бессмысленный смех при взгляде на мир, болезненная несерьезность, хронический пуерилизм, гносеологическая невнятица, и полное отсутствие Абсолютных Ценностей и Высших Смыслов.

И в белоснежных хлопковых полях
там, под Москвой, ну, в общем,
Елисейских
на берегу своих пустынных дум
он вспомнил жизнь, как не было ее.
Он думал о Царевиче; о том,
как он в гробу видал свою невесту
хрустальном и таких же
башмачках
тойсь тапочках, свою
Синедрильону,
тойсь Золушку, тойсь это,
Белоснежку,
тойсь спящую, тойсь мертвую
царевну, тойсь мертвецки спящую ее;

и как семь гномов, тойсь богатырей,
посланцы из шестнадцати республик,
то есть пятнадцати, ну, в общем, отовсюду.

В. Строчков

Мы говорим Л подразумеваем П
(не Пушкин)

Мы говорим П подразумеваем Л
(не Лермонтов)

Мы говорим не Лермонтов подразумеваем
Лета Лорелею.

М. Сухотин

Вот мышка серая бежит
А ну-ка, дай-ка молотком я
Ударю! — встала и дрожит
Кровь между глаз ее бежит
Господи
Присмотришься — а там такое
Благодородство
В глазах ее.

Д. Пригов

Весьма существенным представляется нам в связи со сказанным различие понятий «юмор» и «ирония»: если юмор раскрывает серьезность и значительность того, что кажется смешным, ирония, напротив, за видимой серьезностью обнаруживает ничтожное и смешное. Наряду с точкой зрения, видящей в иронии «нечестивую насмешливость»¹⁶, утрату объективной сущности вещей, которая становится для субъекта лишь видимостью, созданной им самим¹⁷, существует другая, отмечающая в иронии огромный позитивный смысл осознания неоднозначности и некой игривости бытия, конструктивной работы с видимыми и скрытыми контекстами. Высокая оценка иронии в современном обществе связана с существованием своеобразного «культа смеха», основанного на убеждении, что человек — это *animal ridens*, то есть смеющееся животное, и поэтому улыбка открывает дверь в мир человека¹⁸. Не обращая внимания на те характерные особенности смеха, которые не могут не настораживать (на все эти утробные содрогания, оргиастические судороги и гримасы, когда человек ничего не может поделать, впадая как бы в одержимость), смех оценивается в этическом аспекте как сила, абсолютно противостоящая злу, когда маски «смеха и радости совпадают»¹⁹. Подобная точка зрения, базирующаяся на известном положении Аристотеля, что «смешное — это какая-нибудь ошибка или уродство, не причиняющее страдания и вреда»²⁰, конечно, абсолютизирует моральное значение смеха. Однако люди чаще смеются не над поверженным злом, а над пинками, падениями, тортом, брошенным в лицо. Мы часто видим, что смех является и орудием зла, так как он способен

представить порок не страшным, а милым, симпатичным и забавным, и тогда то, что причиняет страдание и вред, перестает казаться таковым. И наоборот, смех как «снижение пафоса» — прекрасный инструмент превращения в сознании человека высокого в низкое, ценного в не имеющее ценности, осмысленного в бессмысленное, так как, как показывает сама жизнь, смеяться можно над чем угодно. Те, кто видит в иронии огромный позитивный смысл, выделяет ее из всей сферы смешного, определяя вызванный ею смех как смех не плоти, но ума, с чем связывается ее особая утонченность и конструктивность. Указывают на иронию Сократа, как на целостное мировосприятие, пронизывающее все стороны бытия. Трагическую иронию Софокла интерпретируют в качестве так называемой «иронии судьбы», когда ход вещей обратен действиям героя. Здесь же упоминают и Аристотеля, видевшего в иронии величие души и стремление к свободе. Категория «ирония» была весьма значимой в философии немецкого романтизма (конец 18 — начало 19-го века). Ф.Шлегелем она понималась как «трансцендентальная буффонада и настроение, которое с высоты оглядывает все вещи»²¹. Превознося иронию как синтез разума, чувства и желания, Ф.Шлегель пишет: «Истинная ирония есть ирония любви. Она возникает из чувства конечности и собственного ограничения и видимого противоречия этого чувства идее бесконечного, заключенного во всякой истинной любви»²². И Кьеркегор, отвергнув романтическую иронию, сам приходит к трагической иронии абсурда. А.Бергсон также ставил иронию выше интеллектуального постижения мира, так как, по его мнению, смех возникает тогда, когда при желании живого получается косное; смех подчеркивает нелепость здравого смысла и логики. Большой позитивный смысл находил в иронии и З.Фрейд, считавший, что ей присуща логика сна, когда не выражается альтернатива «или — или», а оба ее члена содержатся в качестве равнозначных. Возвращение к античной идее «иронии судьбы», столь ярко выраженной у Софокла, мы находим в философии А.Камю, который пишет о трагическом и одновременно ироническом противостоянии свободы и судьбы: «Мое желание абсолюта и единства, с одной стороны, и несводимость этого мира к рациональному принципу, с другой. Я знаю, что не могу примирить обе эти противоположные достоверности»²³. Смех был чрезвычайно важным понятием для Ницше с его танцем-смехом Заратустры. Ироником называют Ясперса. Очень много значил смех как «встреча с недостаточностью» для Батая. И.В. Черданцева видит в иронии метод философствования с новых экзистенциально-феноменологических позиций²⁴. Ирония, по мнению данного автора, — это скепсис, ведущий к универсуму, это способ познания бесконечного, когда в ходе романтической игры ироник, полный релятивист и homo ludens, преодолевая все логические запреты, приходит к состоянию беспредельной духовной свободы²⁵.

С позиций предпринятого нами исследования, ирония открывается в качестве более высокого и сложного, нежели простое отрицание, отноше-

ния к сокровенному. Ирония подходит к сокровенному с точки зрения антиномичности. Но она не может спокойно принять эту антиномичность, покорительно-освоительная ориентация движет сознание от одного полюса антиномического противоречия к другому, что делает сознание «мерцающим». У Ф.Шлегеля мы читаем, что в антиномическом противоречии ирония «пересылает нас в поисках истины туда и обратно, не позволяя отдохнуть на чем-нибудь одном-единственном»²⁶. Там, где благоговение смиренно останавливается перед антиномией, ирония мечется туда-сюда, движимая покорительно-освоительной ориентацией сознания, стремясь схватить и соединить несоединимое. Погружаясь в это «мерцающее сознание», человек упивается нелепостью здравого смысла и логики, тогда как для относящегося к сокровенному с благоговением, в относительном проступает отблеск Абсолютного. Ироническое отношение к сокровенному становится причиной того, что человек впадает в неразрешимое противоречие свободы и судьбы, которое снимается благоговейным отношением к нему. И.В.Черданцева пишет, что для романтической иронии характерно настроение радостного триумфа воображения над действительностью, метафизической же иронии присуще трагически-пессимистическое умонастроение²⁷. По нашему мнению, в ироническом метании от одной составляющей антиномии к другой всегда есть трагичность, и при всей внешней веселости приходит внутреннее осознание того, что триумф-то дутый.

§ 3. БЛАГОГОВЕНИЕ КАК ОТНОШЕНИЕ К СОКРОВЕННОМУ

Наиболее адекватным отношением к сокровенному, по нашему мнению, является благоговение. Понятие «благоговение» неразрывно связано с понятием «благодать», которым в христианской философии называют спасительное воздействие на людей Святого Духа. Человек стяжает благодать, получая многообразные Дары Святого Духа: мудрость и разумение, учительство, различение духов, служение, пастырство и, наконец, высший Дар Любви. Условием же восприятия этих Даров являются благоговение и благочестие. Весьма близким благоговению является понятие «благочестие», которым в христианской философии обозначается путь утверждения человеческой бытийности в Боге. Благочестивая личность, пишет архимандрит Платон, стремится, «чтобы во всех сферах жизни торжествовали истина, порядок и высший смысл, начиная от следования нормам нравственного закона и нравственной победы над злом в своей собственной душе и кончая исполнением евангельской заповеди о любви к Богу и к ближним»²⁸. Основной момент благочестия — почитание Бога (понятие «честь» и «честность» есть лишь нравственные предпосылки религиозного благочестия). «Достигаемое в религиозном благочестии преимущество быть по благодати сыном Небесного Отца заключает в себе высшее достоинство личности в его идеальном и безусловном смысле»²⁹.

Объектом благоговения может быть не только сама Божественная Реальность, так как и мир, и человек получили свое бытие от Бога и в своем существовании ему причастны. Понимая это, человек во всем окружающем (и в себе самом) видит сокровенную Тайну Божию, смотрит на все с благоговением. Сокровенное присутствует во всем и игнорирование этого есть следствие духовной слепоты человека и особой установки его сознания. Может ли быть предметом благоговения несокровенное? По мнению В.В.Зеньковского, «реляции к Абсолюту» сопровождают и те наши мыслительные акты, которые по своему содержанию наотрез отвергают все абсолютное: часто мы можем наблюдать парадоксальные ситуации, связанные с тем, что атеисты горячо и страстно, до «благоговения» верят в свое неверие. Однако приведенный В.В.Зеньковским пример правильнее будет назвать квазиблагоговением, так как подлинное благоговение, конечно, связано с глубоким осознанием сокровенного, освобождающим душу от эгоизма и эгоцентризма, от желания присвоить все и в окружающем мире, и в себе самом.

Благоговение — это достоинство человека перед сокровенным. А.А.Козлов и В.В.Зеньковский различают отстраненное «знание о Боге» и «знание Бога», которое есть «светоносная сила, исходящая от Бога в нашу душу, и создающая это первичное Богосознание, неотделимое ни от чего, происходящего в душе»³⁰. Если отрицание сокровенного и ирония находятся целиком в сфере разума, то в благоговении мы видим переход к внутренней цельности, когда разум и «сердце» неразличимы. Тогда *cogito* само по себе мало что решает, так как Я слышит Бытие и им наполняется. Благоговейно глядя на окружающее, мы исполняем известный призыв апостола Павла «иметь Бога в разуме». Догматы Церкви часто представляются рассудку антиномиями, которые тем неразрешимее, чем возвышенной Тайна, ими выражаемая. Христианские мыслители видели задачу человека в изменении ума, чтобы он мог прийти к созерцанию Бога как «противоположности противоположного без противоположения»³¹ и сокровенной Реальности. Благоговение противоположно иронической отстраненности. И.А.Ильин пишет, что «тайна подлинного великого философического опыта состоит в том, что человек лишь постольку познает философский предмет, постольку приобщает ему самые корни или истоки своего духовного бытия»³². Данный философ разграничивает два понятия: «верить» и «веровать». Верят во все что угодно. В сокровенное же — веруют. Верование и предполагает благоговение как «способность прилепиться душой к тому, что действительно заслуживает веры, что дается людям в духовном опыте и открывает им путь к спасению»³³. Понятие «благоговение» близко к понятию «знающее незнание» (Николай Кузанский). В «Апологии ученого незнания» Николай Кузанский пишет: «Но кто понял, что сокровище остается скрытым от глаз всех мудрецов, тот гордится, зная себя нищим, и в этом видит себя богаче их: он знает о своей бедности, а они нет»³⁴. «Болтливая

логика более мешает, чем помогает священнейшей теологии»³⁵. «Знающее незнание» в понимании Николая Кузанского есть не просто незнание, а некая интегральная установка, объединяющая моменты ведения и неведения и позволяющая узнать Бога в качестве беспредельного предела, безграничной границы и нераздельной раздельности. (Скажем, К.Ясперс, не поднимающийся до вершин христианской догматики и конструирующий некую «философскую веру», все-таки имеет достаточно душевной чуткости, чтобы обнаружить в мире нечто существующее, но недоступное познанию).

Благоговение связано с блаженством Богообщения, ибо Бог является средоточием всех благ³⁶. Протестантский теолог Р. Нибур совершенно точно определяет два аспекта религиозной веры: доверие и верность³⁷. Эти два аспекта мы всегда можем обнаружить в чувстве благоговения. И наоборот, утрата благоговения, развитие нигилизма связано как раз с иссякновением доверия и верности, с вступлением в «мир нарушенной преданности». Р.Нибур пишет, что благоговение — это чувство святого. В этом чувстве он видит основную отличительную особенность религиозного в сравнении с этической, эстетической или интеллектуальной деятельностью³⁸. Благоговение есть особое сочетание страха и влечения, которое охватывает нас и при созерцании звездного неба, и при созерцании нравственного закона внутри нас. Налично оно и в чувстве греха, переживаемом не как моральная вина вследствие преступаний законов, но как «нечистота» и «нечестивость»³⁹; или в чувстве духовного холода при сознании того, что мы увидели нечто такое, что должно быть от нас сокрыто⁴⁰. Благоговение связано с «чистотой сердца», о которой столь много говорит святоотеческая литература. С.М.Зарин пишет: «Внутреннее духовное совершенство христианина, которое собственно определяет его способность к Богообщению называется в аскетической литературе чаще всего «чистотою сердца», «совершенною чистотою совести», «очищением и освещением по внутреннему человеку»⁴¹. В благоговении видим мы момент бесстрастия, то есть отвержение телесно-чувственного как единственно реального для человека, как мы читаем о том у святых отцов и церковных писателей⁴². В благоговении обязательно наличествует смирение, смиренномудрие, которое таинственно, мистично по своему источнику и по своему значению в духовной жизни человека. Преподобный Исаак Сирийский говорит, что смирение есть одеяние Божества, в него облеклось вочеловечившееся Слово. Есть в благоговении и дерзновение. Высшее достоинство человека заключается в том, что он приступает к сокровенному, к неприступному Богу и, прославляя Его, озаряется славой Его Божества; в том, что он имеет на это особое право-дерзновение, которое ему дается не в силу каких-то его заслуг, а исключительно по любви и благодати Божией. Архимандрит Платон разъясняет, что понятию «дерзновение» соответствует греческое слово «паррисия». Паррисия означает буквально «говорить речь». В античном мире

держат речь было привилегией лишь свободного человека. Право паррисии есть атрибут достоинства и свободы. В религиозной жизни паррисиа — или дерзновение перед Богом — есть высшее проявление благоговения. (Человек, впадающий в грех, является рабом греха и как его раб уже не имеет дерзновения перед Богом)⁴³. Благоговение есть переживание экстремальности, предельности, так как человек переживает нечто «пребывающее за пределами». Архимандрит Платон указывает, что семитское слово «кадош» (святой) происходит от корня глагола «кодеш» (отделять, избирать) и заключает идею нездешнего, неприступного и непостижимого. Этот же смысл заключают в себе и латинские слова «абсолютный» и «трансцендентный». Ту же идею заключают церковные понятия «слава», «святиться» подчеркивающие безусловную абсолютность и трансцендентность Бога, Его безусловную святость, которые адекватно воспринимаются в благоговейном восприятии Его религиозным сознанием. Понятие «святость» указывает на абсолютную неприступность и непостижимость Бога. Понятие же «слава» (перевод греческого слова «докса») имеет, наряду с другими смыслами, значение «блеск», «сияние», то есть заключает в себе идею явления, открытия и манифестации того, что является по своей сущности абсолютным и трансцендентным, но что может стать доступным и явленным⁴⁴.

Сказанное позволяет понять, что благоговение — это исключительно сложное явление во внутреннем мире человека. Архимандрит Платон говорит по этому поводу следующее: «Личность, переживающая восхождение в горний мир и пребывающая в умном созерцании Бога, вступает в общение с Богом, созерцает нетварный Божественный свет, но, будучи безмерно поглощенной охватившим ее переживанием, не перестает в то же время сознавать своей оригинальности, неповторимости и исключительности. Но это вовсе не значит, что у нее нет смирения, нет внутреннего содрогания перед своим крайним убожеством и ничтожеством, нет слез о своем недостойнстве, от которого она желала бы избавиться ради чистоты своего восхождения в неизреченный Божественный свет»⁴⁵. Благоговение при всей силе его эмоционального воздействия на внутренний мир человека — чувство очень тонкое, его легко разрушить какими-либо несуразными или нецеломудренными действиями. С.Н.Булгаков рассказывает о своей беседе в 1902 году со Львом Толстым о Сикстинской мадонне. Эта работа Рафаэля вызвала у философа бурные восторги. Толстой же в приступе задыхающейся, богохульной злобы, граничащей с одержанием, стал богохульствовать. Через какое-то время, вспомнив этот случай, Булгаков почуствовал всю нечистоту, нецеломудрие и сладострастие кисти Рафаэля, на что в свое время и отреагировал Л.Толстой. С.Н.Булгаков подумал, как мудро и безошибочно поступает церковная иконография, не делая уступок сентиментальности и не давая никакого поощрения чувственности: все покровенно и недоступно взору, кроме лика и рук. Икона не дает места

похоти и ее тончайшим услаждениям, поэтому она суха и бессодержательна для их любителей, но потому на икону и можно молиться трезво и без соблазна⁴⁶. В духовной, философской, а также в художественной литературе мы находим немало более или менее удачных описаний сложного чувства благоговения. Вот как описывает его, например, С.Н.Булгаков. «Вдали синели уже ближние Кавказские горы. Впервые видел я их. И вперя жадные взоры в открывавшиеся горы, впивая в себя свет и воздух, внимал я откровению природы. Душа давно привыкла с тупою молчаливою болью в природе видеть лишь мертвую пустыню под покрывалом красоты, как обманчивой маски; помимо собственного сознания она не мирилась с природой без Бога. И вдруг в тот час, заволновалась, зарадовалась, задрожала душа: а если есть ... если не пустыня, не ложь, не маска, не смерть, но Он, благой и любящий Отец, Его риза, Его любовь... Передо мной горел первый день мироздания. Все было ясно, все стало примиренным, исполненным звенящей радости. Сердце готово было разорваться от блаженства. Нет жизни и смерти, есть одно вечное, неподвижное днесь. Ныне отпускаешь звучало в душе и в природе. И неожиданное чувство ширилось и крепло в душе: победы над смертью. Хотелось в эту минуту умереть, душа просила смерти в сладостной истоме, чтобы радостно, восторженно изойти в то, что высылось, искрилось и сияло красотой первоздания»⁴⁷.

Благоговение, по нашему мнению, связано с любованием, чувством, пребывая в котором, человек смотрит вокруг себя с любовью. Если понимать любовь не как сферу каких-то смутных чувств, а как важнейший принцип познания и деятельности, то становится ясна вся важность момента любования в человеческой жизни. К сожалению, любование не стало пока предметом специальных исследований. Рамки данной работы не позволяют нам подробно рассмотреть данное понятие. Поэтому ограничимся лишь указанием на то, что любование коренным образом противоположно холодному эстетизму. И. Кант рассматривал эстетическое как внеположенное миру нравственности. Эстетическое, согласно Канту, лежит в чувственной сфере и связано с удовольствием, которое мы получаем от гармонического сочетания чувственного и интеллектуального принципов. Кьеркегор сближал эстетическое и ироническое как средство превращения внутреннего противоречия и раскола индивида с самим собой в гармоническую завершенность произведения⁴⁸. Быть эстетиком, по Кьеркегору, означает быть самым интересным для себя человеком: философ указывает на эгоистический нарциссизм, лежащий в основе эстетизма, когда все окружающее (в том числе и другая личность) есть лишь материал для расшифровки своего Я, то есть средство самоосмысления. Таким образом, эстетизм ведет к аутистическому, нацеленному на глубокую интроверсию, мышлению, основанному на представлении о том, что внутренний мир эстетика важнее всего окружающего мира. В человеке, действительно, есть то, что неизмеримо глубже и значительней и мира природных стихий, и

постоянно меняющейся социальной среды, а именно — Образ Божий, однако раскрывается он не на пути эстетизма и аутизма, а на пути любви к Богу и людям.

И море, и Гомер — все движется любовью.
Кого же слушать мне? И вот Гомер молчит.
И море черное, витийствуя, шумит
И с тяжким грохотом подходит к изголовью.

О. Мандельштам

Говоря о взаимосвязи благоговения и любовного отношения к миру вообще, следует отметить, что такое отношение всегда было свойственно русской философии, стремившейся к духовному постижению мира и противостоявшей «плотскому» рационализму. Г.П.Худякова пишет: «Духовное постижение мира русские философы связывали с цельностью духа, исключающей индивидуализм»⁴⁹. Названный автор совершенно справедливо выступает против широко распространенного мнения, что духовность в русской философии исключает разум. Конечно же, духовность в русской философии не предполагает никакой «иррациональности», но полна указаниями на сверхрациональность и сокровенность того, с чем сталкивается в своей жизни человек. Цельность духа предполагает личностную цельность, а также всеобщую цельность мира, исходящую из общения в любви (А.В.Хомяков, И.Киреевский и др.). Комментируя известные слова А.Ф.Лосева о том, что русская самобытная философия представляет собой непрекращающуюся борьбу между западно-европейским *ratio* и восточно-христианским конкретным Богочеловеческим Логосом, Г.П.Худякова делает не совсем корректный, с нашей точки зрения вывод, что водораздел русской философии и утилитарно-практических рационалистических учений лежит не в плоскости религиозно-атеистической дихотомии, но пребывает в плоскости любовного и безлюбовного отношения к миру⁵⁰. Заметим, что, по мнению большинства исследователей русской философии, ее доминантой был призыв именно к религиозному осмыслению человеческого бытия. Об этом, например, писал протоиерей В.В.Зеньковский, который считал, что русское философское творчество настолько глубоко уходит в религиозную стихию, что даже те течения, которые решительно разрывают с религией вообще, оказываются связанными (хотя и негативно) с этой религиозной стихией. В статье протоиерея А.Сидоренко, посвященной русской философии, читаем: «Глубочайшим стремлением выдающихся представителей русской мысли — Чаадаева, Хомякова, Киреевского, Гоголя, Достоевского, Вл.Соловьева, С.Булгакова, Бердяева, Флоренского, Н.Лосского, Франка, Шестова, Самарина, Аксакова, Леонтьева, С. и Е.Трубецких, И.Ильина, Новгородцева, Карсавина, П.Струве, Эрн и других — была выработка мировоззрения, совмещающего истины Богооткровенной христианской религии и достижения философской мысли для разрешения

проблем национальной жизни... При нынешнем возрождающемся интересе к русской философии есть опасность пройти мимо основной ее интенции — ее призыва к религиозному деланию»⁵¹. (Конечно, опыт русской философии по освоению святоотеческого наследия был в чем-то удачен, в чем-то нет, но заслуживает уважения сам ее духовный порыв навстречу Божественной Реальности, сокровенному, Тайне). Любовное отношение к миру, существующее в русской философии, на которое указывает Г.П.Худякова, обусловлено христианским сознанием, а не чем-либо иным (допустим, антропологическими чертами русского народа, более «любвеобильного», чем все другие народы). И здесь, конечно, следует разделять понимание любви как некоего нежного чувства, лежащего в сфере психологии, и Любви, как мощного онтологического начала, творящего Мир. Человеческая любовь является производной от Любви Божественной⁵². Духом Святым живут и действуют и атеисты, и, разумеется, нет никакой внерелигиозной любви, как и вообще ничего внерелигиозного. Так и понимали всегда жизнь русские люди («Русский человек есть православный человек», — говорит Ф.М.Достоевский). Секуляризация же связана с утверждением в общественном сознании деизма, выделением неких сфер, «свободных» от Промысла Божия, с тем что Бог вытесняется из жизни человека, а после о нем и вовсе забывают.

Соответственно трем видам сокровенного (сокровенное как непостижимая, но жизненно важная для души человека Святыня и Тайна; сокровенное как предстоящее быть открытым в процессе теозиса; сокровенное как экология душевно-духовной целостности себя и других) можно выделить три вида благоговения. Во-первых, благоговение перед непознаваемым и непрístupным величием Божьим. Во-вторых, благоговение, вызванное раскрывающимся в процессе теозиса Образом Божьим в себе и Другом, созерцанием того Пути, который приготовил нам Бог. В-третьих, благоговение как сохраняющее начало, препятствующее потере душевно-духовной целостности, впадению в пустоту, хаос и тьму внешнюю. («Уходил от Тебя, Господи, во внешнее», — говорит блаженный Августин⁵³). Поскольку «каждая душа – христианка», чувство благоговения присуще в той или иной мере всем людям. Разумеется, отдаляясь от Бога все дальше и дальше, человек уничтожает сам в себе способность к благоговению, но эта способность живет в нем, несмотря ни на что. На протяжении всей истории мы видим, что некоторые предметы, природные явления, периоды времени и т.п. воспринимаются разными народами не просто с чувством страха или с точки зрения их утилитарной полезности, но с возвышенным чувством благоговения. Утрата истинного Богообщения после грехопадения приводит к благоговению перед природными стихиями и сонмом бесчисленных «богов». Библейский монотеизм Ветхого, а затем и Нового Завета, вновь ставит в центр мироздания Бога, Единого в Трех Лицах, Творца мира и человека. Р.Нибур пишет: «Если принцип бытия есть

Бог, то только он свят, абсолютная же священность каждого частного существа должна быть отвергнута»⁵⁴. Из этой верной посылки он делает неправильный вывод о том, что никакая местность, никакое время, лицо или община не являются представителями Бога в большей степени, чем любые другие. Никто и ничто не является особым представителем Того, Кто дает возможность жить, двигаться и обладать бытием всем предметам. Таким образом, нет дуализма священного и мирского, утверждает Р.Нибур: вся земля наполнена Его славой, все бесконечное пространство есть Его храм, всякое существо свято⁵⁵.

Точка зрения Р.Нибура о том, что все как творение Божие одинаково достойно благоговения, представляется чрезвычайным упрощением данной сложной проблемы. Это становится понятным из работы преподобного Иоанна Дамаскина «Три защитительных слова против порицающих святые иконы и изображения». Разумеется, с точки зрения религиозного сознания, один лишь Бог достоин истинного поклонения. Однако далее Иоанн Дамаскин говорит о поклонении твари и тварному, которого достойны: а) уподобившиеся Богу, то есть те, «которые поистине называются даже богами не по природе, но по благодати»; б) творения, через которые Бог совершил наше спасение (например, древо креста); в) посвященные Богу предметы (священные книги, диски, потиры и проч.); г) образы, явившиеся пророкам, созерцавшим Бога в образном видении; д) все люди, как происшедшие по Образу Божию; е) находящиеся на государственных должностях и облеченные властью; ж) благодетели, в ком нуждаются. Им надо поклоняться «Господа ради»⁵⁶. Для благочестивого человека все достойно благоговения как творение Божие, и источник этого благоговения — возведение разума и чувств к созерцанию Творца. Однако различно благоговейное чувство, вызываемое неодушевленными предметами и «душой живой», животными и человеком, несущим Образ Божий, называемым «венцом творения». Все получает свое бытие от Бога, но все имеет свою меру достоинства, тем более неравнозначны существа, обладающие свободой и способные сами выбирать свое существование. И в самом человеке далеко не все достойно благоговения: мы не можем не благоговеть перед личностью, Образом Божиим, но могут ли вызывать благоговение злые помыслы и действия человека? (И.Ильин пишет, что мы не должны любить зла в человеке)⁵⁷. Неразличение священного и мирского, и понимание всего сущего в качестве одинаково достойного благоговения, может привести к оккультно-мистическому подходу, который часто связывают с возможностью обретения «единого сознания». Конечно, это не имеет ничего общего с подлинно религиозным чувством. Благоговение иерархично. На первой ступени человек видит и чувствует славу Божию, Промысел Божий, что наполняет его благоговением, однако это благоговение «постороннего». На второй ступени человек уже начинает ощущать свою взаимосвязь с Богом, возникает молитва, где Бог становится для человека

«Абсолютом, называемым на Ты». Молитвенное состояние, в свою очередь, имеет свои ступени, начиная с просьб о помощи в практических делах и возвышаясь до такого духовного состояния, когда человек может просто и бескорыстно радоваться о Боге, когда он преображается в «человека молящегося»⁵⁸. Третья же ступень — это начало движения человека к Богу по таинственному и сокровенному пути теозиса. По нашему мнению, необходимо отмежевание благоговения от различных видов «псевдоблагоговения». Например, от всякого рода пантеистических теорий «Бога в человеке», настаивающих на том, что бытие Бога и бытие человека совпадают в принципе и что человек, погрузившийся своим сознанием в неосознававшуюся ранее свою божественную корневую сущность, шумящую листвою дерева Сефирот, и есть «Богочеловек»⁵⁹.

Иссякновение благоговения в западноевропейской культуре есть следствие утвердившегося в Новое время картезианского понимания природы как чуждого человеку безличного феномена, с одной стороны, и полного принижения образа человека, с другой стороны⁶⁰. (М.Фуко пишет, что в европейской культуре медицинская мысль заняла статус философии человека⁶¹). Все это приводило к чувству неприкаянности, тоски, уныния, к ощущению западноевропейским человеком своей, по выражению М.Хайдеггера, «бездомности». Понятно, что циничное и нигилистическое мировоззрение несовместимо с благоговейным отношением к окружающему. Власть теряет черты богоустановленности и начинает восприниматься лишь как ловкое политиканство и предмет тщеславных вожделений. Семья более не «малая церковь», а форма реализации биологических инстинктов. Смерть более не таинство, а вульгарный нуль, небытие. Душа, совесть, нравственность — иллюзорные понятия, не имеющие какого-либо существенного содержания. У нас в России разрушительной для благоговения явилась, например, чрезмерная социально-политизированная направленность сознания, которое долгие годы видело свою задачу в том, чтобы бороться со всевозможными «запретами» за свободу, а после того как «запреты» были отменены оказалось в полном замешательстве⁶².

Итак, в данной главе была рассмотрена проблема отношения человека к сокровенному. Проанализированы такие формы отношения, как отрицание, ирония, и показано значение благоговения как своеобразного ключа к сокровенному. В бытовании человека благоговение перед сокровенным выражает безумную надежду души и упование на Вечную Жизнь. Это благоговение перед тем, что исчезает смерть и отчужденность, благоговение Земли перед Небом.

ГЛАВА V

СОКРОВЕННОЕ ВО ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ БОГА И ЧЕЛОВЕКА

Мы попытались охарактеризовать сокровенное как важнейший принцип бытия, а также познания и деятельности человека. Рассмотрим теперь, как сокровенное проявляется во взаимоотношениях человека и Бога, человека и природы, человека и человека. Это и есть те сферы, где сокровенное обретает свою конкретную наполненность. В этой главе мы попытаемся показать сокровенность взаимоотношений Бога и человека.

Существует два понимания Абсолютного: одно исходит из того, что «все следы ведут в берлогу абсолютного, но ни один обратно» (Джемс); второе — из того, что каждый, нашедший путь к Абсолютному, возвращался и здесь творил великие духовные ценности¹. В отличие от учений, декларирующих «спасение человека от рабства у Абсолютного», (например, прагматизм) в патристике мы находим ясное осознание того, что «уйти от Тебя вообще некуда»². Во взаимоотношениях Бога и человека поистине все сокровенно, но эта сокровенность неразрывно связана с откровением, она действует на человека сокрывающе-просветляюще и освещающе-собирающе. Христианское богословие указывает на то, что Бог имманентен и трансцендентен одновременно: Бог открывается нам, но мы не можем мыслить Бога в Его Сущности, в Его сокровенной Тайне. Если Евномий простодушно утверждал, что можно выражать Божественную Сущность естественными понятиями, то Василий Великий указывал на то, что не только Сущность Божественная, но и сущность тварная не могут быть выражаемы понятиями, ибо последняя также несет на себе отпечаток Божественной Тайны. Тайна тварного обусловлена тем, что, по сути, нет «нормального» состояния твари, так как благодать является как бы включенной в сам творческий акт. Иначе говоря, «чистая природа» не соответствует: а) первозданному состоянию твари; б) теперешнему греховному ее состоянию; в) обоженному ее состоянию. Тварь динамична, устремлена к конечной цели, реализуя свое предназначение уподобляться Богу. Вещи и объекты материального мира составляют границы открывающегося человеку и закрывающегося перед ним, что определяется синергичным строем человека, так как только лишь неприступным Богом мы «живем, и движем-

ся, и существуем»³. «Великий Творец и Двигатель природы беспрестанно являет свою волю глазам человеческим посредством чувственно воспринимаемых, произвольно установленных знаков, соединяя и располагая их в известном порядке, Он выражает и подсказывает нашему Духу бесконечное множество объектов, различных как по своей природе, так и по месту и времени существования и, таким образом, поучает и наставляет нас, указывая, как нам должно поступать по отношению к вещам отдаленным и будущим, равно как близким и настоящим»⁴. Поскольку все вещи сотворены Богом и открываются человеку в связи с его субъективными усилиями и синергичным строем, то вполне понятен иррациональный остаток в вещах, который отмечает человеческое сознание как некую непознаваемую основу вещей. (Л. Витгенштейн, например, считал, что в познании каждой вещи мы доходим до определенной черты, после которой сказать что-либо о вещи становится невозможным).

Понимание Божественной Неприступности, Божественной Тайны, сокровенной Его Сущности выявляет всю относительность, слабость, ущербность понятий «вечное», «бытие», «единое», «ничто», которые мы применяем для обозначения Божественной Реальности. Разумеется, совсем уж нелепыми выглядят попытки применить к Духу пространственные характеристики, как мы видели это у некоторых представителей так называемого «русского космозма», например, у Сухова-Кобылина (см. выше). Святой Григорий Палама говорит о Боге, что «он не есть, если другие существа суть». То же самое утверждает и Л. Карсавин. Святой Григорий Нисский указывает, что всякое к Богу приложимое понятие есть идол. Осознание этого лежит в основании чрезвычайно сложных взаимоотношений между человеком и Богом. У В. В. Библихина читаем, что если мы не пережили с последней ясностью отсутствие Бога везде, то вряд ли сможем правильно верить; это неизбежный порог, не преступив который нам «придется мыкать горе с зачумленным Богом собственного изготовления»⁵. Мрак Божественной неприступности и «глаголы» Божественной неизреченности, переживание непроходимой бездны между человеком и Богом есть показатель духовного восхождения. Святой Григорий Богослов утверждает, что «всечистая первоприрода познаваема лишь Ею Самой».

Осознание Божественной Тайны и Божественной Неприступности приводит к апофатическому богословствованию, которое стремится познать Бога методом отрицательным в том, что он не есть. Для Дионисия Ареопагита апофатизм — это не вульгарная пустота и не нечто аморфно-неопределенное, сливающее воедино объект и субъект, но вместилище Откровения. Только признав, что «одно в Нем постижимо — Его беспредельность и непостижимость» (Святой Иоанн Дамаскин) и «нет имени ни в сем веке, ни в будущем, чтобы Его назвать» (святой Григорий Палама), мы получаем возможность предстояния лицом к лицу с Богом, соединения с ним по благодати без слияния.

Ты еси — чье слово? Кто глаголет?
От пришельца Богу сей привет?
Сущему, кого поклонник молит,
Имени достойнейшего нет...

В.И.Иванов

Апофатизм — это нечто большее, чем интеллектуальная процедура очищения сознания у Плотина, когда происходит освобождение сознания от коррелятивной бытию множественности, целью своей имеющее осознание онтологического единства человека и Бога. «Единое сущее всегда пребывает в себе как нераздельное, несмотря на то, что многие существа стремятся к единению с ним. Они стремятся обладать им во всей целости, а не разделять его между собой, и если достигают участия в нем, то участвуют в нем, как в едином целом, насколько бывают к тому способны»⁶. Апофатизм Дионисия — это отказ от тварного бытия как такового; новое состояние приобретается тем, чего ранее субъект по свойствам своей природы не имел, но даже в этом соединении Бог остается Неприступным по Своей сущности. Апофатизм — экзистенциальная позиция. Святой Григорий Богослов указывает: «Говорить о Боге — великое дело, но еще лучше очищать себя для Бога». Путь Богопознания непременно есть путь теозиса. Всякое истинное богословие апофатично и иным быть не может. «Наивысочайшая феофания» — совершеннейшее явление Бога в мире в Воплощении Слова, — пишет В.Н.Лосский, — также для нас совершенно апофатична»⁷. Предел, которого достигает апофатическое богословие, — это Троица как «нечто, одновременно превышающее всякое понятие природы и личности»⁸. Она абсолютно неизменна, никак не зависима от тварного, в ней нет никакого внутреннего процесса, никакой диалектики Трех Лиц, а наличествует лишь царственный покой троичной Единицы. Божество не пребывает ограниченным, но и не расширяется до бесконечности. Одно было бы в духе иудейства, а второе — эллинизма и многобожия. Божество не единично и не множественно. Тройственное число не является количеством, а обозначает в Божестве неизреченный порядок⁹. Понимая предельную апофатичность Троицы для человеческого разума, святые отцы никогда не стремились Троицу перед человеческим разумом «оправдать» и видели Царствие Небесное не в созерцании Божественной Сущности, но в соучастии по благодати в жизни Пресвятой Троицы. Следует заметить, что идеалом христианства является соединение познания и любви. Однако в западном и восточном христианстве идеал этот получает существенно различную интерпретацию. Если западное христианство, вслед за Фомой Аквинским, исходит из необходимости рационализации духовной жизни, то для восточного христианства только в любви как личностной, диалогической, сокровенной стихии формируется горизонт личного бытия-общения; лишь будучи включенным в икономию любви, познание выступает сообразно новому образу бытия. Таким образом, апофатизм не есть агно-

стицизм, отказ от богопознания, не есть он и мистическое погружение в некую безличную пустоту. Это, прежде всего, запрет мысли следовать естественными путями и образовывать понятия, заменяющие духовные реальности, это благоговение перед Божественным Величием и понимание своего «онтологического ничтожества».

Апофатическую интенцию мы видим не только в богословской, но и в философской мысли. Здесь важное место занимает понятие «Ничто». Еще В.С.Соловьев указывал на два смысла данного понятия: а) отрицательный и б) положительный (апофатический). В первом смысле ничто — это простая негация, «отсутствие или даже небытие чего-либо, выражаемое в языке при помощи отрицания»¹⁰. Следует также иметь в виду, что негация вообще может иметь два значения: а) относительное как отсутствие свойств, состояний, процессов в определенном нечто; б) абсолютное как отсутствие бытия как такового. Однако негация не есть просто вульгарный ноль: М.Хайдеггер, например, утверждает, что источником любого отрицания является Ничто¹¹. Ничто, взятое в отрицательном смысле, мы встречаем в библейской космологии: мир создан из ничего, и это — условие проявления Богом своего всемогущества. В русской религиозной философии развивается тема «онтологического ничтожества» твари, небытия, которое стало властелином мира и сделало мир миром Ничто (Л.Шестов, С.Булгаков и др.). «Онтологическое ничтожество» твари порождает негативное мышление, которое приводит к выводу о том, что существует лишь материальное, а мысли, мечты, образы — это всего лишь ничто; прошлое — также есть ничто (поскольку нет понимания Вечности), ничто и будущее как чистая потенциальность. Согласно такому негативному мышлению, со смертью или с распадом вещи наступает ничто. Негативное мышление является и основанием нигилизма, настаивающего на упразднении или обесценивании до нуля тех или иных основ бытия. (Например, «Великий Отказ» Г.Маркузе как идея потенциальной независимости природного Я от подавляющей его культуры, от которой необходимо отказаться; природно-энергетическое Я в понимании представителей художественного авангарда, которые, стремясь к созданию «киного» мира и «нового» человека, вступили в нигилистический программный конфликт с бытием)¹². Ничто в отрицательной, негативистской интерпретации В.С.Соловьев видит в философии Гегеля, где оно, по его мнению, близко понятию «нирваны»¹³. Платон и Плотин видели в материи неистинно сущее (me on). Следует заметить, что понятие «онтологическое ничтожество твари» глубоко антиномично. С одной стороны, одним Богом мы существуем, и движемся, и живем, с другой стороны, мир призван, по словам апостола Павла, «в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8,21). Православно-христианская традиция понимает человека как венец творения, тварь, получившую повеление стать богом по благодати, обожиться и сообщить состояние обожения всей твари. Непонимание этого может вести к совершенно ложной позиции некоего отрешенно-

го спиритуализма¹⁴. Интуиция Парменида о том, что небытия нет, находит развитие в христианском учении о смерти — «Ибо у Господа все живы» (Лк. 20, 38) — всеобщем Воскресении и Преображении.

Ничто в положительном (апофатическом) смысле — это указание на Божественную Реальность, которая неизмеримо выше бытия и есть его «производящая сила». Очевидно, что апофатика как фундаментальный момент христианского мирозерцания и христианской жизни была необходимым моментом аскетической душевно-духовной работы и не носила характер отвлеченной интеллектуальной процедуры. Поэтому для многих философов, даже стоящих на позициях религиозного мировоззрения, апофатический принцип может утрачивать момент сокровенности, что приводит их к вульгарным, поверхностным, «слишком мирским» выводам. Так, Н.А.Бердяев считал, что свобода глубже всякого бытия, и, с точки зрения детерминизма, она есть Ничто. Подобно Я.Беме, он говорил, что она первичнее Бога, вне Бога. Н.А.Бердяевым движет неприятие железного детерминизма, который не позволяет человеку выпасть из причинно-следственных рядов, приводящих в ужас и отчаяние.

Я — нить в руках, Великий Ткач!
Вплетая нить в ковер узорный,
В нем красным цветом обозначь
Живых, а мертвых — черным.
Зеленым — тех, кто будет жить,
Серебряным — воспоминанья.
Великий Ткач! В руках я — нить,
Что алый цвет оставит в ткани.
И ты в узор ее вплети,
Не оставляя в глухой основе.
Я — нить, на длительном пути
Окрашенная цветом крови.

Н.Гаген-Торн

Но человеческая свобода неотделима от Бога, она никак не может быть его первичнее, в противном случае это будет уже не Бог, а «бог» — один из многочисленного сонма оккультной космической иерархии. У С.Н.Булгакова мы также видим, что и Бог, и мир одинаково находятся по эту сторону Ничто и представляют его модусы, что совершенно противоречит христианскому мировоззрению. Вообще, мы считаем, что понятие «Ничто» не передает подлинного апофатического смысла Божественной Реальности. У Дионисия Ареопагита мы находим суждение о том, что Божество — это «ни что, ни ничто», что, конечно, адекватно христианской апофатике. Следует также иметь в виду, что за понятием «Ничто» тянется определенный ряд неапофатических значений и смыслов: пустота, физвакуум и проч.

Есть трудность и важность именования Бога Богом, что единственное дает возможность обращаться к Творцу сущего на «Ты». Когда мы читаем

у Хайдеггера, что бытие возвещает себя человеку, окликает его и тому подобное, у нас возникает вопрос: а может ли окликать бытие? Можно ли умолять субстанцию? Можно ли вести диалог с материей? Из своей Недоступности и Непостижимости навстречу человеку выходит именно Бог. Апофатика не позволила разуму замкнуться в ограниченных значениях и тем самым подготовила путь катафатический. Человека всегда подстерегает соблазн оторвать апофатику от катафатики, развести «религиозную практику» и богословие, мистику и догматику. Даже такой православно мыслящий философ, как С.С.Хоружий пишет, что в мистике «скорее, чем в богословии и догматике, кроется особый и цельный взгляд на человека»¹⁵.

Выше уже говорилось о единстве апофатики и катафатики, о единстве мистики и догматики. (Тем более странно видеть в мистике какую-то сферу абсолютно-беззаконного духовного действия, так как реальная мистика всегда методологична и даже методична). Самые высокие имена не исчерпывают Божественную Сущность. Катафатика есть название Имен Божьих, открывающих нам Его энергии, которые до нас нисходят, но нас к неприступной Его Сущности не приближают. Божественные Имена обозначают как «причастность непричащаемому». Николай Кузанский пишет о катафатике, что «этот путь нисходит к нам как лестница богопроявлений в тварном мире. Частичные феофании сокрывают Бога в том, что Он есть и являют Его в том, что Он не есть по Своей природе»¹⁶. Есть Святое Святых, закрываемое и от самих серафимов, «чтойность всех чтойностей»¹⁷. Имена же Божии — это «задняя Божия» (Исх.33, 22—23). Имен Божьих может быть неисчерпаемое множество: Другой, Друг, Любовь, Единое и т.д. (Конечно, называющий Бога, скажем, Единым должен ощущать полную меру своей косноязычности, ограниченности, неабсолютности, ведь «единое» есть одна из универсалий, наряду с такими универсалиями как «вещь», «сущее», «истина», «добро», «нечто»). Сознвая абсолютную разность природы Божественной и человеческой, христианская мистика не может примириться ни с Богом трансцендентным, ни с Богом имманентным, указывая на сокровенный вопрос о «доступности недоступной природы». Святой Григорий Палама указывает, что энергии тварной сущности тварны, нетварной же — нетварны. Энергии дробятся в восприятии твари, сами же в себе они — единство, единая Энергия, тождественная Сущности. Мы, приобщаясь Богу в энергиях, не можем быть причастниками ни Сущности, ни ипостасей Святой Троицы. Святой Григорий Палама пишет, что выражение апостола Петра «причастники Божественного естества» антиномично. Если бы мы могли соединиться с Божественной Сущностью, мы были бы тогда Богом по природе, а он был бы Богом «тысячеипостасным». Становясь богами по благодати, мы остаемся тварными. Хотя именно во Христе мы получаем наименование «сынов Божьих», но, подчеркивает В.Н.Лосский, мы, разумеется, не становимся участниками ипостасей Святой Троицы¹⁸.

Таким образом, катафатический путь становится понятен на основании различения святым Григорием Паламой Божественной Сущности (природы неприступной, непознаваемой, несообщаемой) и энергий (Божественных действий, в которых Бог действует вовне, Себя отдавая). Божественная природа приобщаема не в Самой Себе, а в энергиях. Это область икономии, то есть Троица, познаваемая в ее отношении к тварному. Соответственно энергиям (или «силам» — по Дионисию) образуемы Божественные Имена. Святой Иоанн Дамаскин называет энергии «движениями», «порывами», сам святой Григорий Палама называет их «благодатью» и «нетварным светом». Иногда у святых отцов встречается выражение «лучи Божества», которое также обозначает Божественную Энергию, то есть Самого Бога, но не в Своей Сущности. Энергии — это удивительный преизбыток Божественной природы. Бог в энергиях неумалюем, и, поэтому, для человека Божественное выступает в двух равноценных модусах — в Божественной Сущности и вне Ее. В Боге различают: а) Единую Природу; б) Три Ипостаси; в) Нетварные Энергии. Все они равносокровенны. То, что в энергиях Бог отдает Себя людям, не делает их более понятными и не создает предпосылки для их «освоения» (наподобие, скажем, электроэнергии). Различая в Боге три Ипостаси, Единую Природу и Нетварные Энергии, православное богословие не допускает в Нем сложности, ибо все это не его элементы. Нельзя приписать энергию исключительно одной из Ипостасей. Энергии Божественные и Имена, их раскрывающие, бесчисленны (мир не может вместить всей полноты Божественного проявления), но Природа, стоящая за ними, пребывает неизменной, как мрак, сокрытый преизбытком света.

В христианском богословии раскрывается единство апофатического и катафатического понимания Божественной Реальности. Чем более душа познает Бога, тем более Он от нее ускользает и тем более она Его любит. Чем более она полна Богом, тем более обнаруживается трансцендентность Того, кто «мрак соделал покровом Своим» (Пс.17). Преподобный Макарий говорит: даже соединенный с Тобой знаю, что Ты — господин, а я раб. У В.Н.Лосского читаем: «Бог нас зовет, и мы объаты этим зовом, Его одновременно открывающим и сокрывающим»¹⁹. У Н.А.Бердяева (как, впрочем, и во многих оккультных доктринах) взаимоотношения Бога и человека интерпретируются таким образом, что человек необходим Богу в качестве со-творца мира. Однако Бог, который нуждается в помощниках, вряд ли имеет право именоваться Богом. В таком снижении Божественного статуса видится нивелирование и человека, и Бога. Религиозное мировоззрение без апофатического момента продуцирует такой реифицированный образ, как «Бог философов», который полностью понятен, рационален и чуть ли не управляем. Серьезное отношение к этому образу есть путь к «философской прелести» и безумию²⁰. Очевидно, неапофатизм может иметь несколько разновидностей, начиная с совершенно бессокровенных попыток

определения химического состава Святых Даров или «научной гипотезы» Н.Морозова о том, что Апокалипсис есть описание грозы, наблюдаемой над островом Патмос, и заканчивая квазиблагодетием математических обоснований Божественной Троичности, так как само стремление к таким обоснованиям делает Абсолютным не Бога, но математику.

Не вызывает сомнения, что учение Дионисия Ареопагита о положительном и отрицательном богословии есть антиномия. Путь синтезирования того и другого заранее обречен на неудачу. Так, В.Н.Лосский пишет о Фоме Аквинате, который хотел превратить отрицательное богословие в простой корректив положительного. Лосский решительно не согласен с таким утверждением, для него фундаментальное значение имеет образ «Божественного мрака», который заставляет умолкнуть в человеке всякое положительное знание, но для того чтобы дать ему нечто большее, чем простое познание — *соединение без слияния*. Дионисий не является неоплатоником, он коренным образом отличается от Плотина. Плотин, пытаясь постигнуть Бога, отвергает свойства, принадлежащие бытию не по причине абсолютной непознаваемости Бога, а лишь потому, что Бог — Единое; человек же, воспринимая что-либо, отдаляется от единства и поэтому для слияния с Единым ему необходим экстаз²¹. Поэтому свой метод Плотин именует «упрощение», как сведение бытия к абсолютной простоте. Дионисий же настаивает на выходе из бытия как такового при познании Бога. Для него именно сокровеннейшая непознаваемость есть единственное подобающее Богу определение. Дионисий пишет, что Он не Единое и не Единство, Его высочайшее имя, говорящее, что Бог — не единство и не множество, — Святая Троица. «Ибо Божество превышает всякого существа и жизни; никакой свет не может быть выражением Его; всякий ум и слово бесконечно далеки от того, чтобы быть Ему подобными. Иногда то же Священное Писание величественно изображает Бога чертами, несходными с Ним. Так, оно именует Его невидимым, беспредельным и непостижимым (1Тим. VI, 16. Псал. CXLIV, 13. Рим. XI, 33), и этим означает не то, что Он есть, но что Он не есть. Последнее, по моему мнению, даже еще свойственнее Богу. Потому что хотя мы не знаем невместного, непостижимого и неизреченного беспредельного бытия Божия, однако же утверждаем, что Бог ни с чем из существующего не имеет сходства»²². Мы видим, что, действительно, существует настоящая пропасть между апофатическим Богом Откровения и «Богом философов», для которых Бог все же является каким-то объектом, чем-то положительно определяемым. Здесь пролегает водораздел между эллинизмом и Церковью: первый призывает к сведению к простоте, второй — к выходу за пределы тварного.

В качестве одного из понятий, обозначающих Божественную Реальность, Николай Кузанский вводит понятие «неинное» Он пишет: «Неинное не есть Имя Божие, которое именуемо прежде всякого имени на небесах и на земле, подобно тому как дорога, указывающая путнику направление в страну,

не есть название самой страны»²³. Неинное в понимании Николая Кузанского есть принцип бытия и познания, с устранением которого ничего не остается ни «на деле, ни в познании». Подчеркивая, что средствами иного неинное невыразимо, Н.Кузанский пишет, что Бог есть «субстанция сверх-субстанциальная, субстанция без субстанции, субстанция несубстанциальная и субстанция до субстанции»²⁴. «Во всяком познании предполагается и познается неинное и все, что познается, не отличается от него, само же оно остается непознанным, которое просвечивает в познанном как познанное, подобно тому как чувственно невидимый свет солнца по-разному в разных облаках отражается видимым образом в видимых цветах радуги»²⁵. По Н.Кузанскому, неинное не имя, так как всякое имя есть «нечто такое», то есть получающее обозначение по некоторому чувственному признаку. Неинное же — это принцип принципа, середина середины, имя имени, конец конца, сущее сущего, несущее не-сущего, вечность вечной вечности и проч. Неинное не постигается ни отрицанием, ни утверждением. Неинное проще единого, так как единое есть иное по отношению к неинному. Следует отметить близость понятия «неинное» понятию «сокровенное», но, по нашему мнению, первое имеет характер холодной, чисто логической (дологической) конструкции, тогда как второе, имея в себе и онтологическую, и гносеологическую, и аксиологическую, и даже сотериологическую составляющую, — это понятие эмоционально окрашенное, указывающее на возвышенность того, что сокровенно, и на благоговение перед ним. (Характерно, что Н.Кузанский и Троицу предлагает обозначить не Отец, Сын и Дух Святой, а «единство», «равенство» и «связь» или «это», «то» и «тоже» — триединый принцип остается, но сокровенное оборачивается чистой логикой). Когда мы читаем у Н.Кузанского, что «неинное проще и прежде», то в этом видится эллинистическое, платиновское «сведение к простоте». Если рассматривать понятие «неинное» в контексте энергийного дискурса, тогда оно конструктивно и не противоречит святоотеческой мысли, если же мы Саму Божественную Сущность начинаем помещать в вещи, то неминуемо приходим к пантеизму. В отличие от понятия «неинное», понятие «сокровенное» указывает на то, что нечто, находящееся сейчас под покровом, может быть для человека откровенно, так как Сам Бог этого желает: оно вовсе не обречено всегда быть постоянным самооткровенным иррациональным «довеском» к вещам.

Взаимоотношения Бога и человека динамичны. Бог Ветхого Завета окружает себя неприступным светом. «Глаголы — только от Бога, от человека только мрак непослушания и веры. Собственно «богословие», как его понимают отцы, для Израиля остается закрытым»²⁶. Богословие — это вещь неизмеримо тяжелая, сокровенная, возможная лишь внутри Церковной ограды. Л.А.Мясникова и В.Я.Нагевичене пишут о труднопереводимости вести от Бога на уровень языкового, дискурсивного выражения, о том, что мистический опыт «передаваем лишь в виде символа (философы) или мол-

чания (монахи, отшельники)»²⁷. Исповедание воплотившегося Сына Божия и дает возможность раскрывать непостижимое, богословствовать. Соединение без смещения в одном лице Божественного и человеческого включает всякую возможность метафизического суждения, безотносительного к Троице и растворяющегося в безличности. Бездна сокровенного открывается, обозначается, высвечивается и хранится в догматах, имеющих мистическую природу, но есть в них и рациональное начало, выраженное словами, которые мы понимаем (или не понимаем). Отец П.Флоренский очень ясно и просто говорит, что живой церковный опыт есть единственный законный способ познания догматов²⁸. Удивительным образом говорят о Боге святые отцы и церковные писатели, способные воспринять Божественную благодать и узреть идущего им навстречу Бога.

Сокровенность во взаимоотношениях человека и Бога может быть очень легко нарушена человеком. П.Козловски хорошо пишет по этому поводу: «Там, где абсолютное приравнивается к конечному, становится конечным, там возникает тоталитаризм, ужас конечного, которое превращает себя в бесконечное»²⁹. Прежде всего, он имеет в виду гностицизм (к которому относит и немецкий классический идеализм). Представители гностицизма полагают, что сущности Бога и человека тождественны. Божественное и человеческое познание принадлежат одной природе, и Бог мыслит себя в человеческом познании. Для гностицизма не существует темы «онтологического ничтожества» твари, и для него непонятен смысл вопроса блаженного Августина: куда придет в меня Господь?³⁰ Для гностицизма остается непонятной животворность апофатической Тайны, дающей простор для философского ума, не сковывающей ни понятие о Боге, ни понятие о мире объявлением Бога субстанцией мира (в Спинозовском понимании). Животворный источник сокровенной апофатичности бьет в философии Парменида и иссякает у Демокрита, не ведающего сокровенности, но делающего принципом своей мысли скрытость от человеческого глаза мельчайших атомов. Сокровенная апофатичность всегда присутствует в подлинном искусстве и иссякает в убогом морализаторстве или, скажем, в тотальной предметности поп-арта.

Воплощение — отправная точка богословия, происходящего в ходе сокровенного единения и сокровенного диалога с самим Богом, которые осуществляются не при помощи всех ступеней «небесных иерархий», как учил дискутировавший со святым Григорием Паламой Варлаам, а прямым и непосредственным образом. Бог — Абсолют, которому мы говорим «Ты». Мы говорим это с дерзновением и пугающей простотой. Предел, до которого доходит богословствующий ум — Тайна Троицы, Бога абсолютно единого по природе и абсолютно троичного в Лицах, Троицы единоцарственной и непреступной, живущей в преизбыточествующей Своей славе, в Свете Нетварном. Православие отказывается от тринитарного психологизма, выражающего соотношение Божественных Лиц. Тро-

ицу можно созерцать в Ней Самой, что есть «богословие», или в Ее отношении к тварному, что есть «икономия», когда энергии Бога «снисходят до нас» (св. Василий Великий) и *Отец все творит Сыном в Духе Святом*. Тринитарное богословие одновременно утверждает в Боге и тождество, и различия. У человека всегда есть соблазн «взорвать» эту антиномию, рационализируя то или иное начало. Так проявляются две еретические тенденции: унитаризм, то есть абсолютный монархианизм, согласно которому Бог — это одна Монада, являющая Себя в последовательных модусах действий; и тритеизм, как ослабление троической взаимосвязанности³¹. В первом случае Троица, по сути дела, лишь кажимость, так как Лица всецело поглощены Божественной Природой. Таков, например, модализм Савеллия. Во втором случае мы приходим к некоему «требожию», не совместимому с христианским миропониманием.

Для выражения сокровенной одновременности в Боге монады и триады христианское богословие осуществило значительную концептуальную работу. Единосущность Трех Лиц была выражена термином «омоусиос». Были введены синонимические понятия «усия» и «ипостась»: первое для обозначения того, что в Боге является «общим», второе — «частным». Апофатизм придал этим понятиям металогическую глубину трансцендентности: Бог разделяется нераздельно и сочетается раздельно. «Ипостась» не есть указание на индивидуализацию, так как индивидуум есть результат атомизации. Ипостаси «бесконечно едины и бесконечно различны»³². Каждая ипостась содержит Божественную Природу во всей ее полноте. Единство Лиц, как указывает В.Н.Лосский, «не единообразие, а плодотворная напряженность безусловного различия, преизбыток взаимопроникновения без смешения и примеси»³³. По словам святых отцов, когда мы говорим о Тайне Троицы без благоговения, вне личностного религиозного чувства, язык наш всегда неверен. Претендуя на объяснение, не довольствуясь одним лишь восторженным славословием и молитвенным обращением, мы впадаем в заблуждение.

Завершением Откровения Троицы (и наиболее сокровенным моментом) является Воплощение, когда Сын Божий становится Сыном человеческим и «обитает с нами». Игнорирование Воплощения может привести к представлению о Боге как Абсолютном Гипнотизере и Всемогушем Обманщике (Декарт). Воплощение дает возможность понять самое основное в Боге и в человеке. Здесь мы видим сокровенный процесс кенозиса, когда «неограниченный неизреченно себя ограничивает, а ограниченный расширяется до меры неограниченного» (Святой Максим Исповедник). Полнота снисходит до последних пределов бытия, подточенного греховной неполнотой, чтобы вернуть свободным существам возможность спасения, не нарушая их свободы. Связующим началом между триадологией и христологией выступает единосущее: единство Христа с Отцом по Своему Божеству и единство с человеком по своему человечеству. Халкидонский

догмат есть выражение антиномической сокровенности: Христос есть истинный Бог и истинный человек. Попытки рационализировать Воплощение путем умаления то Божественной, то человеческой природы Христа неизбежно связаны с попытками «уменьшить сокровенность» данного события, пугающую для человеческого ума. Несторианство, игнорируя единство личности Христа, рассекало Его на два различных лица. Монофизитство же объявляло Христа единосущным Отцу, но не людям, а все человеческое считало лишь кажимостью. В этих рационализациях Воплощения нашли свое выражение две еще дохристианские тенденции, которые с тех пор продолжают христианству противостоять. Первая — гуманистическая культура Запада как наследие Афин и Рима, вторая — космический иллюзионизм Древнего Востока.

Апофатически очерчивают и сокровенно проясняют Тайну Воплощения такие слова, как «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно». Внутренний мир Христа — это Тайна, и, разумеется, тщетны попытки выстроить «психологию» Иисуса и описать Его «душевные состояния»³⁴. Во Христе две природы, не смешивающиеся, но обладающие взаимопроникновением. Следует отметить важное для православного богословствования и православного философствования понятие «перихореза», обозначающее проникновение Божества в тело и приобретаемую телом возможность проникновения в Божество. Монофелитство признавало существование в Христе двух природ, но лишь одну волю — Божественную. Указывая на наличие во Христе двух волей, православное богословие говорит о том, что в Его личности нет конфликта между двумя этими волями. Его Личность есть Ипостась Божественная, навсегда выбравшая кенозис и безусловное послушание воле Отца. (Святой Максим Исповедник пишет, что в человеке есть два вида волений: а) воля, устремленная к Богу; б) воля, ориентированная противоположно. Человеку дан выбор — «личный суд». Мы постоянно выбираем именно потому, что пребываем в грехе).

Дело Христа принято обозначать понятием «Искупление». Оно также совершенно сокровенно, и юридический символизм, конечно, не делает его более «рациональным». Есть другие образы, показывающие миссию Христа как миссию Воина-Победителя, сокрушающего врата ада, или как образ Огня Очищающего. Святой Григорий Нисский говорит, что человеческая природа Христа была приманкой «на крючке Его Божества». Дьявол бросился на жертву, но крючок пронзил его, он не может проглотить жертву и умирает. Другой распространенный образ Искупления: во Христе смерть входит в Божество и в нем испепеляется, ибо не находит себе в Нем места. Святые отцы говорят об апофатической, сокровенной безмерности Искупления: несколько капель крови восстанавливают всю вселенную. Цель Искупления — победа над смертью, Воскресение, которое становится общим законом твари. Мы совокреснем с Христом. Парусия начинается в душах святых. Для человека путь Воскресения есть путь тео-

зиса, предполагающий синергийное пересоздание самого себя и всего бытия. Теозис — это онтологическая динамика, носящая характер не развития, а сверхорганического процесса. На отличие теозиса от процессов развития (органических и механических) обращает внимание С.С.Хоружий. Развитие — более простой переход от исходного состояния к конечному. В органическом развитии в исходном состоянии наличествуют некоторые начала, неразвернутые, нераскрытые потенции, но по мере протекания они получают все более полное раскрытие и проявление. Начала, раскрывшие себя, уже не станут вновь потенциями, подобно тому, как дубу не стать вновь желудем. Синергия — процесс более сложный, выводящий и не выводящий человека за пределы земного бытия. Связь человека с самосокровенным — личностью и Богом «вспыхивающе-погасающая, она постоянно в опасности разрушения»³⁵. Направляется же она не «законом природы», а свободными усилиями человека и энергией сокровенного (внутри и вне человека). Конечно, в синергии полюс сокровенности — это благодать, которая неизъяснимо приходит и неизъяснимо в один момент может покинуть. На высших этапах синергийного единства, как утверждает христианская антропология, наступает теория — «сверхприродное единение со сверхсветлым светом». Божественный свет есть не Сущность, но благодатная Энергия. «Свете Истинный», «Свете Тихий», «Свет от Света», говорит литургика. В Библии читаем: «Отец светов» (Иак.1,7); обитающий в «неприступном свете» (1 Тим. 6,16).

Итак, Троица есть основание сокровенного. «Трех бесконечных бесконечная соестественность» имеет свое просветляюще-сокрывающее бытие в жизни Церкви. Святые отцы писали, что Церковь предначинается в земном раю. История мира на наиболее глубоком уровне сущности есть история Церкви — мистической основы мира³⁶. Идея Церкви во всей своей полноте осуществляется после Голгофы и Пятидесятницы. Мир носит в себе то, что не может вместить, полноту, преизобилие Божественных Энергий. Вселенная призвана войти в Церковь — это не завершение, но лишь начало синергийного пути. На этом пути возможны срывы, отступления, падения и непредвиденные события. Одной из многих опасностей, подстерегающих человека, синергийно взаимодействующего с сокровенным, является опасность «индивидуального религиозного откровения»³⁷. Проблема эта на философском уровне была очень четко сформулирована С.Кьеркегором: в своей работе «Страх и трепет» он говорит о трагедии Авраама, которому Бог велел принести в жертву его сына Исаака, о чем Авраам не может рассказать людям, ибо этот приказ нельзя понять и выразить — с точки зрения обычной морали он кажется безнравственным. Кьеркегор по-протестантски трактует данную ситуацию, показывая, что единичный индивид стоит, безусловно, выше всеобщего. П.П.Гайденко пишет по этому поводу: «Вера есть абсолютное предпочтение единичного всеобщему, стало быть, с точки зрения этики вера тождественна злу и греху, ибо

этический грех есть предпочтение индивидуального всеобщему»³⁸. Путь к единству единичного и всеобщего открывается в специфике Церкви как удивительного Богочеловеческого организма, который есть единая природа в ипостаси Христа и множество ипостасей в благодати Святого Духа. «Индивидуальное религиозное откровение» связано с доверием к себе, предполагающим готовность придавать исключительное значение любым своим мечтаниям и сновидениям. Святые отцы, напротив, призывали к предельной духовной трезвости, серьезности и ответственности. Сокровенное начало во взаимоотношениях человека и Бога обнаруживаемо в процессе молитвы, которая внутренне выстраивает человека, собирает его из рассеяния и делает личностью, стоящей перед личным Богом в личном к Нему отношении.

Он стал над землей и горами
И глянул в бездонную высь.
И Солнце, сжигая лучами,
Ему прошептало — Молись! —
Он ринулся в бездну немую,
Где змеи в изгибах свились,
И слышал он просьбу глухую,
Тревожную просьбу — Молись! —
И крикнул он голосом диким —
Зачем же мы жить родились?
Чтоб только молиться безликим?
— Да! Только молиться. Молись!

А. Архангельский

Сокровенное во взаимоотношениях человека и Бога становится понятным по мере включения человека в мета-антропологический процесс теозиса, в онтодиалог, приносящий не психоделическое «расширение сознания», так как психоделия приводит сознание к «менее-чем-человеческому»³⁹, но возрастание человека как целостности. Отношение человека к Богу православная традиция строит на принципах: а) реализма (то есть, разумеется, имеется в виду реальный Живой Бог, а не какой-нибудь экзистенциалистский «зов Абсолютного», который есть лишь в нашем сознании как идея, что ведет к субъективизации бытия); б) любви и в) апофатизма. Отношение человека к Богу патристика передает посредством обширного семантического гнезда понятий: 1) внимание (ума, сердца); 2) память (памятование о Боге, память о своих грехах, память смертная); 3) трезвение («даруй ми зрети мое прегрешение»); 4) бодрствование, бдительность («внутри-пребывание» по определению Феофана Затворника); 5) непрестанная молитва; 6) сокрушение и смирение, «печаль о нечистоте своей» (Феофан Затворник); 7) открытость Богу (христианская душа открыта именно Богу, а не «симпатична космосу», как в пифагореизме); 8) хранение своей самосокровенности и проверка своего духовного развития в Церковной Традиции как в соборном опыте, как в «едином пространстве общения» (Хоружий С.С.); 9) самопревосхождение.

ГЛАВА VI

СОКРОВЕННОЕ ВО ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ ЧЕЛОВЕКА И ПРИРОДЫ

Деонтологизированный субъективизм приводит к познанию природы, в основном в форме кумулятивного знания в рамках науки, но, как писал еще Гераклит, «многознание уму не научает». В настоящее время ощущается недостаток именно в метафизическом понимании природы. Тотальная недоверенность зачастую не позволяет судить о природном мире как о некой целостности. По словам В.В.Бибикина, «мир — это не обязательно много вещей. К нему есть переход от одной вещи. Можно знать массу вещей, но не стать ближе к природному целому»¹.

Отсутствие понимания сокровенного начала в сознании человека и его жизнедеятельности, являющееся во многом причиной деонтологизированного субъективизма как предельного своеволия безбожного человека, нередко приводит к радикальной точке зрения, которая не признает за природой вовсе никакого достоинства и самостоятельного существования. Как правило, подобные идеи возникают на почве разного рода пантеистических воззрений: логика их проста — раз везде есть Бог, значит, он есть и во мне, следовательно, Я — Бог. Так как упор делается здесь на слове «Я», то такие воззрения было бы более правильным именовать «Я-теизмом». Такая точка зрения выражена, например, в работе А.Солодина «Жизнь как онтологическая игра и путь спасения». Человек рассматривается А.Солодиным в качестве подлинного творца природы: «Мир синтезирован во всех своих определенных качествах Человеком и существует как целое в каждой отдельной части посредством автоматического, бессознательного, ежемгновенного воспроизведения совокупным человеческим существом»². Согласно данному пониманию, человек не просто познает окружающую реальность, природу, присутствует, участвует в ней, но производит ее. Так, убеждение общественного сознания в том, что мир состоит из атомов, сопровождается генерацией соответствующей мыслеформы. По отношению к настоящему — это мыслеформа с управляющим воздействием, по отношению к будущему — его формирование. По мнению А.Солодина, мир имел несколько творений. Каждое из них связано с изменением психоконституции человека, при котором меняется «топология пространственно-

временного континуума реальности, форма чувственного восприятия мира, детерминационная связь событий, субстанциональная проявленность мира»³. Сейчас мы живем якобы внутри иудейского мира и иудейской природы, выходом из которых будет «трансфизическая и транспсихическая драма, известная иудейским и христианским авторам как Апокалипсис»⁴. Ранее был мир ведический, в котором человек управлял природными процессами, включая геометрию пространства-времени и энергогравитационный обмен⁵. По А.Солодину, в мире иудаистическом происходит отрыв человека от природы, война с ней; образующийся вакуум заполняется технической средой, что приводит к кризису реальности. Кризис этот, как логически вытекает из приведенной системы взглядов, не первый и не последний, и преодолеть его может «трансцендентность, чрезвычайная плотность психоэнергийной насыщенности существа, давшего психоконституцию («завет»), которая логически осмысливается и оформляется как истина наличия всеобщего над-индивидуального, сверх-человеческого, всемогущего существа — Домена (Господа), подлинность которого не может быть поставлена под сомнение»⁶. Автор этого оккультного сочинения, к сожалению, не объясняет нам, какую же природу творил Господь Бог в Шестоднев? Что же это такое было? Какая-то неопределенная первоматерия, хаос, из которого человек потом может лепить все, что ему заблагорассудится? Человек не «второй Бог», не творец природы, ибо только Бог может творить из ничего. И Бог совсем не «форма присутствия будущего родового человеческого существа в настоящем»⁷. Бог — это Бог. Если современному человеку шоры позитивизма и сциентизма не дают ощутить и понять боль природного мира, но он все-таки ощущает по отношению к природе смутное возвышенное чувство, то для А.Солодина нет красоты, возвышенности и боли природного мира, так как везде он видит лишь человека (и человек — это человек, и Бог — лишь человек, и природа — всего лишь игра человеческого сознания. Какой жуткий панантропизм!)

Наступая на зыбкие тени,
Проходя по осенней поре,
Что мы знали о смерти растений,
В сентябре, в октябре, в ноябре?

С.Кузнецова

Отсутствие сокровенного в мировоззрении картезианского человека приводит к ярко выраженному противоречию в процессе познания природы. Она начинает пониматься в качестве безличного феномена, управляемого естественными законами, в качестве простого объекта изучения для субъекта, изучающего и переделывающего ее. Со временем человек перестает воспринимать природу как нечто волшебно богатое, гармонически всеобъемлющее, мудро упорядоченное⁸. То, что понимали под словом

«природа» Ж.Ж.Руссо и Б.Спиноза было совокупностью вещей и процессов гармонически соразмерных человеку, который мог назвать ее «Природа-Мать». Впоследствии из естественных наук о природе убиралось все что могло показаться антропоморфным. Природа все более превращается «в запутанную систему отношений и функций, постижимую только математически, и в основе чего лежит нечто, чему и имени-то однозначно придумать нельзя»⁹. Вселенная становится холодной, неудобной, пустой и страшной. При этом человек воспринимается лишь как часть этой непонятной и пугающей природы. При формировании гуманитарных наук были взяты объяснительные принципы обесчеловеченного естествознания. Человек, жизнь которого целиком сведена к существованию в безличных стихиях, сам становится безличен. Обесчеловеченно-природное заменяет и абсолютное, и святое, и благочестивое, становится нормой для всех проявлений человеческого бытия: «естественный человек» Ж.Ж.Руссо, «естественное воспитание», «естественно-прекрасное» — все эти мерки действительны с XVI по XX столетия. Р.Гвардини пишет, что человек Нового Времени видит в понятии «природа» нечто конечное, некую «последнюю инстанцию»¹⁰. Но сциентистски понимаемая природа совершенно чужда человеку. И хотя человек осознает величие собственного неповторимого «Я», с этой точки зрения он — всего лишь животное, отличающееся от других животных лишь степенью своего развития («Животное, делающее орудия», — скажет Энгельс). Человек теряет венец повелителя и становится лишь следствием случайных природных процессов¹¹.

Подлинное открытие природы человеку и человека природе возможно, по нашему мнению, лишь в процессе возвращения человека к христианскому мировоззрению (речь, разумеется, не идет о протестантских, деистских, оккультных и прочих суррогатах). Философия природы нуждается в настоящее время именно в глубокой православно-христианской проработке. Следует отметить, что в самой православно-христианской традиции отношения человека и природы уделяется меньше внимания, чем отношениям человека и Бога, человека и человека, что вполне понятно, хотя в святоотеческой литературе мы находим все ключевые моменты христианского понимания взаимодействия человека и природы. Это понимание противостоит всем искаженным стремлениям к Абсолютному, которые могут выражаться в антрополатрии и натуролатрии (природобожии, миробожии), то есть в стремлении найти в природном мире некую конечную цель, высший смысл и спасение. Казалось бы, антрополатрия и натуролатрия есть два совершенно противоположных миропонимания, однако полнота их кажущаяся. Утратив Бога как единственный Высший Смысл и точку опоры, сознание человека, желая Абсолютного, начинает бесконечно метаться по горизонтальной оси, на одном конце которой — поклонение человеку, а на другом — поклонение природе; то или иное безбожное мировоззрение может быть ближе или к одному, или к другому концу оси,

но обычно содержит в разной пропорции оба эти момента, в силу их одинаковой «горизонтальности», иначе говоря, стремления устроиться без Бога на земле, объяснить мир, человека и человеческое общество, не прибегая к понятию о Боге.

Человека и природу объединяет качество сотворенности и причастности Высшему Началу. Есть тайна Божественного, однако есть тайна и тварного. Для приближения к ней, говорит В.Н.Лосский, требуется своеобразный «апофатизм вспять»¹². В.В.Зеньковский пишет: «Только ясное и четкое утверждение творения «из ничего» придает идее творения надлежащую силу»¹³. В античной философии не было понятия «сотворение». Демиург призван был оформлять некую аморфную первоматерию. В Библии впервые говорится о творении «из ничего», в результате которого Бог дает возможность появиться чему-то вне Его Самого. Творение не «разливающееся благо» неоплатоников, не эманация. В идее творения содержится момент кардинального различения Бога и тварного мира. Ничто не побуждало Бога творить. Мир есть не бледное подобие Высшей Реальности, как мы видим это у Платона, а совершенно новое, дивное творение, «песнь в похвалу всемогущей Силе». Тварь пребывает в вечном движении, и лишь Бог пребывает в совершенном покое. Как человек не представляет собой какую-то застывшую статичную форму, так не является чем-то навеки одинаковым, застывшим, статичным и природа. Человек и природа — это два процесса. Они динамичны, устремлены к конечной цели. И природа следует за человеком, являясь как бы его продолжением, объединенная с ним монизмом сотворенности и причастности Высшему Началу, имея, как и человек, свое достоинство перед Богом. Все тварное имеет логосы — цели, точки соприкосновения с Божеством. Все они — Божественные «идеи-воления», по которым тварное причащается творческим Энергиям содержится в Логосе, Боге-Слове.

Человеческое и природное объединено телесностью. Как пишет В.В.Костецкий о философии Аристотеля, «значение тела предшествует ему, дает телу цель, предопределяет его строение. Значение тела есть то, что интериоризуется в энтелехию... Само тело будет рассматриваться как знак, метка той интенции в отношении которой оно возникло... Вещь («прагма»), по Аристотелю, вовсе не есть тело этой вещи («сома»). Тело имеет строение, а вещь имеет тело и значение этого тела по отношению к тому, что сформировало интенцию на эту вещь, ее «логос»¹⁴. И человек, и животное имеют тело («сома») и свое значение — душу («псюхэ»). Душа определяется не телом, но интенциональностью, вызвавшей к жизни само существование тела. В отличие от остального тварного мира, человек несет в себе Образ Божий, что означает для человека возможность самому задавать цели в процессе синергичного взаимодействия с Богом. Конечно, это делает природу Другой, чем человек, и поэтому неправомерна «натурализация» человека — редукционизм, сводящий антропное и социальное к био-

логическому, но неправомерно и наделение природного мира человеческими свойствами и человеческими смыслами.

вот трава имени товарища тимофеева
хлипкая но с мандатом выйти в колос
над которой все облака доброй воли
пронзает коленвалом молнии...

А. Цветков

Мир следует за человеком. Он есть «антропосфера». В.Н.Лосский говорит: «И от нас зависит — богохульствует он или молится»¹⁵. Лишь через нас космос может воспринять благодать. Адам, как уже указывалось, имел повеление стать богом по благодати, выполнить именно свое, человеческое предназначение. Путь обожения не означал некоего расчеловечивания человека или его ангелизации. Возделывая и храня сад Эдемский, нарекая имена животным, человек должен был потрудиться, по словам святых отцов, должен был восстановить в себе всю совокупность тварного бытия, привести природный мир к Богу, вручить ему Вселенную, соединенную в его человеческом существе. Решение этих задач было неотделимо от стяжания благодати, которой одной Адам был жив, совершенствовался, противостоял старению и смерти.

До человека созданы были небо («га шаммаим» — высший духовный ангельский мир) и земля («га арец», то есть мир материальный). Первичное ее состояние — «безвидна», «пуста», «тьма», «бездна». Иначе говоря, для нас сущность материального, природного покрыта тьмой, это — бездна, полная пространственная беспредельность и безграничность¹⁶. И, конечно же, природа, материальный мир — не мертвая игрушка, не однажды заведенный механизм. Она постоянно животворяется Богом, который «везде находится, но ни в чем не заключается» (святый Григорий Богослов); Дух Божий постоянно веет «над водой» (слово «маим», то есть «воды», объясняется как символ изменчивости материи)¹⁷. Потом происходит творение конкретных форм материального мира. И, наконец, создан был человек, который лишь по своему телу есть часть природы, Образом же Божиим и возможностью уподобляться Творцу он резко выделяется из природного мира, представляя собой новое, свободное бытие, новый созданный Богом «сюжет». Природа в православно-христианском понимании создана для человека, который был введен как владыка в дом, как священник во храм; но создана она не для человеческого произвола: человек должен был в своем свободном развитии выполнить стоявшие перед ним задачи, он нес ответственность за природу, которая вся являла собой единое тело человека, арену его свободы и духовного становления. «И все было послушно человеку»¹⁸, пока не произошло грехопадение. Святый Иоанн Дамаскин пишет, что райская природа была местом двояким: с одной стороны, чувственным и вместе с тем духовным. Адаму предстояло осуществить «связь

видимой и невидимой природы. Бог как бы говорил ему: «Через посредство всех творений возвысься ко Мне — Творцу и от всего собери себе один плод: Меня, который есмь истинная жизнь»¹⁹.

Неужели, Мария,
только рамы скрипят,
только стекла болят и трепещут?
Если это не сад —
разреши мне назад,
в тишину, где задуманы вещи.
Если это не сад, если рамы скрипят
оттого, что темней не бывает,
если это не тот заповеданный сад,
где голодные дети у яблонь сидят
и надкушенный плод забывают.

О.Седакова

Почему природный мир подчинялся Адаму? Святитель Иоанн Максимович в своем сочинении «Илиотропион» пишет: «Истинным упованием на Бога сообщается нам полное всемогущество, мы кажемся как бы всемогущими»²⁰. В Евангелии сказано: «Если сколько-нибудь можешь верить, все возможно верующему» (Марк 9, 23). Адам мог управлять природой, нарекать имена животным не просто потому, что «устройство человека во всем обнаруживает начальственную его власть»²¹, хотя момент этот, безусловно, важен. Природа подчиняется Адаму потому, что он близок Богу, послушен Ему, и в силу этого Адаму открываются логосы — «идеи-воления», сокровенные точки соприкосновения природных тел с Богом. В «идеях-волениях» Бог как бы идет навстречу человеку, снисходя к его слабости. Если для «обычного человека» логосы природного мира остаются непреодолимой границей, и вещь, воспринимаемая органами чувств, всегда банально равна самой себе, сколько ее ни «созерцай», то человеку, подготовившему себя для Бога, может быть даровано понимание в Духе Святом. Когда мы, далекие от Бога, читаем, что Адам должен был преодолеть границы между полами, между Раем и всей Землею, границы, существующие в мире чувственном, и границы, разделяющие мир чувственный и сверхчувственный, то нам это кажется невероятным, но для Бога ничего невозможного нет²². Адам был близок к природе (не надо забывать о том, что природа была иной, праведной), так как близок был к Богу. Отец Сергей Булгаков пишет, что первые шаги человека по отношению к природе были синергийными, не противоречащими воле Божьей: «Человек оказался при этом на высоте положения, ибо нарек имена всей твари и избежал подстерегавшего его здесь искушения. А именно ему угрожала опасность через сознание близости и родственности своей к животному миру утратить иерархическую высоту: чрезмерно приблизившись к животному миру, он мог ниспасть до животности, затемнить свой духовный лик. И,

конечно, опасность была наибольшей в области пола, где половой инстинкт, возбужденный зрелищем всеобщей двуполости животного мира, не должным образом проснувшись, мог затемнить в нем предчувствие о дремлющей в его недрах подруге. Перво-Адам благополучно миновал для себя и для грядущей Евы это искушение: пред его глазами прошли все животные пары, но он не усомнился, что здесь нет «помощника», подобного ему»²³. Говоря иными словами, Адам не впал в пристрастие к животному миру, которое мы видим, например, в издержках современного «экологического мышления»²⁴.

И вот происходит грехопадение. Человек подвергается в тленное существование. «Ибо когда омрачились умные очи души его..., тогда прозрел он плотскими очами и начал смотреть на видимое страстно. Если б не отпал он от ведения и созерцания Бога, то не ниспал бы в это страстное знание, которое есть совершенное неведение истинного добра»²⁵. Адам из священника, художника, садовника становится тем, кто ведет «труд в поте лица». Человек падает ниже мира, ниже природы, где не было смерти и борьбы за существование. Природа может раздавить своего падшего владыку, и Бог, чтобы спасти согрешившего человека, ставит природу еще ниже. Он покоряет тварь суете²⁶.

Когда же листья умирали,
Свершив последний праздник свой.
Их молча в груды собирали
Суровой дворницкой метлой.

Их молча в тачки погружали,
И долго мучило меня,
Куда же листья уезжали
Из этого сырого дня.
.....
Покинув парки и бульвары,
Назначив встречу где-нибудь,
Становятся все листья в пары
И в царство листьев держат путь.

Они полны своей корысти.
Представь — пунцовая страна,
Где только листья, только листья,
Их бронзовеют племена.

Они печали оставляют,
И злые метла не корят,
И вновь деревья составляют
И снова дышат и горят.

Т.Макарова

Так и ты, забвенный
Лист в ночных полях,

Покружись, мгновенный,
И уйдешь во прах.

С.Кречетов

Тварь по вине человека покорилась беспорядку и смерти, и теперь от человека ждет она избавления. «Тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих», — говорит апостол Павел (Рим. 8, 18—22). «Тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8, 19—21).

Грехопадение принесло греховное искажение в познание и во взаимодействие человека и природы в процессе трудовой деятельности. Потребовался приход нового Адама, чтобы вновь дать человеку возможность восходить к Божественной Полноте. В экономике, хозяйственной деятельности, как и в любом из видов человеческой активности, может наличествовать синергийный строй как свободная устремленность к благодати. Но деятельность человека может и не обладать таким синергийным строем. Стяжание благодати может происходить только при соответствующем согласовании человеческой свободы и Божественной благодати. Благодать все же не есть некое подобие электрического тока или разлитой везде «правды» — безличной витальной энергии. Это сознательное спасительное действие Бога по отношению к человеку. Поэтому неприемлемы никакие «законы стяжания благодати», равно как и «заслуги перед Богом», за которые непременно должна следовать награда. Конечно, наличествующий синергийный строй может нарушаться грехами, страстями. «Частичному человеку» противостоит и взаимодействует с ним «частичная природа». Так, «экономический человек» соотносится с «экономической природой», «социальный человек» — с техносферой и «социальной природой», экзистенциалистский «человек-лишь-существование» с «природой-лишь-существованием». Если же человек понимается как творение Божие, несущее в себе Образ Божий, то природа для него уже не является только лишь кладовой ресурсов или пассивным материалом для научно-экспериментальной деятельности, природа также становится в глазах человека творением Божиим. Стяжание благодати и для отдельного человека, и для сообщества людей не может быть процессом эволюционно-поступательным, как его понимали, скажем, многие теории богочеловечества и ноогенеза. Так, В.Соловьев был убежден в том, что мера добра в человечестве возрастает; исторический процесс с внутренней необходимостью ведет к торжеству добра. И здесь его позиция, конечно, близка телеологическому детерминизму Гегеля, философии Тейяра де Шардена, естественно-научному эволюционизму. Безусловно, прав С.С.Хоружий, пишущий в своей статье, что обожение не имеет не только внешней принудительности, но и внутренней предрешенности, предопределенности²⁷. Но в этой непринудительности,

непредрешенности и непредопределенности — восхитительность сокровенного.

Победу Добра православное христианство связывает со вторым пришествием Иисуса Христа, когда «воспламененные небеса разрушатся и разгоревшиеся стихии растают» (2 Петр 3.12) и откроются «новое небо и новая земля, на которых обитает правда» (2 Петр. 3, 13; Откр. 21, 11). До Второго Пришествия, о дне которого ничего неизвестно, человечество ожидают многие беды по причине отпадения от Бога, охлаждения любви, падения нравов и умножения беззакония, как о том написано в Библии. Наверное, поэтому Церковь настороженно отнеслась к популярному в русской религиозной философии понятию «теургия», обозначающему претворение действительности в преображенный порядок бытия, в преображенную телесность. Протоиерей Георгий Флоровский говорит о «теургийном» сокладе русской философии.

Выявление сокровенного во взаимодействии человека и природы неизбежно приводит к важнейшей философской и богословской проблеме Божественных «идей-волений», логосов, определяющих интенциональность вещей в человеческом и природном мире. Задумываясь над интенцией человеческого сознания, В.В.Костецкий приходит к выводу, что «она невыводима из системы значений языковых и внеязыковых знаков и ее не следует рассматривать как результат феноменологической редукции»²⁸. В.В. Костецкий делает интересный и эвристически ценный вывод о том, что интенциональность субъекта познания является эпифеноменом его экстажности: экстаз и исторически, и логически находится прежде интенции. В свете нашего исследования становится понятно, что экстаз сам по себе, конечно, не является неким абсолютом. Он обусловлен нахождением логосов как моментов потенциального преображения человека и окружающего мира, преображения, которое зачастую связано с экстажностью. Таким образом, за экстазом стоит сокровенное, притягивающее к себе человека из своих глубин, преображающее и внутренне структурирующее его.

С логосностью мироустройства связана такая важнейшая философская категория, как «цель». Аристотель в своей «Физике» определял цель вещи как наилучший для нее предел. Декарт предложил полностью освободить физику от отыскания конечных целей, но оставил их в сфере морали, что свело внутренний мир человека к узкому «субъективизму», не связанному с окружающим природным миром. У Канта природа также бесцельна: она понимается как чисто механическая стихия, абсолютно противоположная царству нравственных целей. Если природа не является мыслящей сущностью, значит, она абсурдна, лишена какой-либо целесообразности и целенаправленности. Пролить свет на этот поистине фундаментальный философский вопрос, по нашему мнению, может православная философия, понимающая природу как рационально определенный процесс, однако

рациональность эта не самосознающая, а заданная Божественными логосами, определившими природный мир в качестве антропосферы.

Сказанное позволяет нам выделить три разновидности целей: 1) цели Божественные; 2) цели человеческие; 3) цели заданные, которые мы видим в природе. Говоря о целях Божественных, конечно, не стоит забывать момент апофатический: такие понятия, как «разум», «цель» и т.д., по отношению к Богу совершенно условны. Ничего не проясняет и употребление выражений «сверхразум» и «сверхцель». Важный аспект соотношения трех названных разновидностей состоит в том, что человек сам есть цель, и его понимание природы и заданных ею целей связано с достижением им внутренней цели прояснения Образа Божия. Противоречивость целей, заданных природе, состоит для нас в том, что мы давно уже живем в «очеловеченной природе», то есть природе, наполненной человеческими (сиюминутными, неправильными, греховными) целями. Человеческое сознание склонно рассматривать природу исходя из нее самой, из ее внутреннего детерминизма, когда будущие состояния представляются полностью обусловленными прошлыми состояниями²⁹. Выступая против механистичности таких представлений, М.Гурина говорит, что представление природы как механически определенной вплоть до мельчайших деталей соответствует построению простых машин, настолько примитивных, что механическая связь средств и целей — или причин и следствий — может быть в них полностью определена, как это имеет место, например, в работе часовых механизмов. Но такое представление отнюдь не соответствует объективному ее наблюдению. Названный автор указывает также на то, что современная философия и наука понимают природу как нечто, что действует по правилам, но эти правила не уничтожают, а напротив, предполагают человеческую свободу³⁰. Божественные логосы — не загадки, требующие ловкой разгадки, но некое «правильное русло», куда попадает человеческая мысль и в которой может быть достигнуто сокровенное синергичное единство человеческих и Божественных целей.

Я себе заведу ручного мыша,
Пока собаку нельзя.
И мы с ним будем жить-поживать
И письма читать в углу
И он залезет в мою кровать,
Не смывши с лапок золу.
Я горбушку помяту разверну,
И мы глянем на мир добрей.
И мы с ним сочиним такую страну,
Где ни кошек, ни лагерьей.

И. Ратушинская

Таким образом, на основании вышесказанного, можно сделать вывод о том, что сокровенное во взаимоотношениях человека и природы выступа-

ет, во-первых, как мета-антропологический долг перед природой, долг «освобождения от рабства тления». Во-вторых, природа как продолжение человеческой телесности выступает в качестве иерархии «жилищ человека»³¹, домов, имеющих свою икономию и синергийный строй, соответствующий логосности мироустройства. Домоустройство предполагает: а) хранение (экологию) природного и человеческого — телесного, душевного и духовного; б) превосхождение человеческого и природного на пути соединения человека с Божественными энергиями и слушание природы как языка, на котором с нами говорит Бог (Беркли). Законодатель, ожидаемый природой, не кантовский трансцендентальный субъект, но идущий к Богу, преобращающийся на этом пути человек.

ГЛАВА VII

СОКРОВЕННОЕ ВО ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ ЧЕЛОВЕКА И ЧЕЛОВЕКА

Во взаимодействии Бога и человека не может быть предела, так как Бог для человека есть самый далекий горизонт. Но человек, идущий путем теозиса, видит и понимает сокровенное в других людях, каждый из которых — личность, в каждом из которых — Образ Божий. Человеческая личность всегда ускользает от определений, обнаруживая восхитительную сокровенность. Человек динамичен, он несет в себе непостижимую способность к трансформации и преображению. Особая изменчивость и пластичность человека дает ему возможность «выстраивать» себя в процессе непрестанной духовной работы и взаимодействия с благодатью, которая, конечно, никогда не передается человеку в «гарантированное пользование», а требует от него непрестанных усилий. Человек не приемлет себя самого, в нем заложено неискоренимое стремление самоопределения и самопревосхождения. В силу этого каждый человек есть онтологическая ось реальности. Преподобный Нил Синайский говорил, что совершенный монах всякого человека почитает богом после Бога.

Важность, сокровенность человека не просматривается, скажем, в имперсонализме Гегеля, который есть следствие его пантеистического имманентизма. Главный герой философии Гегеля — становящийся Абсолют, который, не ведая ни добра, ни зла, преследует какие-то свои цели. История и есть жизнь этого всеобщего субъекта. Конкретный же человек, его единичное существование становится мельчайшей пылинкой, не имеющей сколько-нибудь важного значения. Имперсоналистическая бессокровенность приводит к панлогизму и абсолютному субъективизму. П.П.Гайденко пишет: «Тирания субъективности характерна для новоевропейской философии»¹. Философия экзистенциалистской ориентации начинается, с одной стороны, как прорыв к трансцендентному, с другой — как открытие отдельного человека, который есть именно самоценный человек, а не выразитель родовой сущности человека. Открытие Другого как несущего в себе Образ Божий, как имеющего свою внутреннюю самосокровенность делает наши отношения с окружающими поистине деликатными. Слово «деликатный» (нар. «великатный») происходит от лат. *delikatus*, что озна-

чает «изнеженный», но значение слова изменилось: тонкость этого чувства стала раскрываться не как изнеженность, но, скорее, как смирение перед Тайной, которую заключает в себе Другой. Другой как цель, а не средство (говоря языком Канта) также связан с Богом через свою сокровенность. и поэтому он не превращается в «ад», как об этом писал Ж.-П.Сартр, а раздвигает для нас горизонт сокровенного. Он вплетается своей жизнью, поступками, мыслями в чудесные «слова», которыми с нами говорит Бог. Ему всегда ведомо от Бога то, что неведомо нам.

Взаимоотношения между людьми имеют «точки сокровенности», которые могут быть поняты с позиций православного энергетизма, постулирующего соединение с Богом по энергии, а не по Сущности. Прежде всего — это личность как внутренняя форма совершенного бытия, как творческая цель для каждого человека, как предмет благоговейного отношения в Другом. Отношение личности к личности есть Любовь: к Богу и к другим людям. Нахождение личности в себе и Другом, обретение Любви происходит на пути теозиса как самособирания и благодатного самопревосхождения. В процессе теозиса решается задача самособирания, достраивания себя до цельности, до единства². Человек собирает себя в энергично-экзистенциальном центре, который в православии традиционно обозначается как «сердце». Путь теозиса начинается с покаяния, выводящего человека из страстного состояния. Духовное движение неотделимо от «невидимой брани» — от борьбы со страстями. Согласно антропологии цельности, все в человеке достойно Бога (противоположная позиция — это позиция Варлаама и Гегеля, лишь в разуме видевших Божественное начало в человеке). С.С.Хоружий называет два качества христианской антропологии: динамизм и онтологизм³. Следует заметить, что большинство антропологических учений понимает человека как существо, наделенное неизменной природой. Здесь мы видим природу не равную самой себе, но ту, которая сокровенно испускает из себя и себя превосходит. Самопревосхождение человека одновременно есть преобразование бытия. В теозисе человек сокровенно и непостижимо должен «оказаться больше себя самого» (Святой Макарий Египетский). Духовное движение и духовное строительство тем интенсивней, чем более человек жаждет Бога, так как Бог жаждет, чтобы его жаждали. В процессе теозиса реализуется икономия «зова и отклика». В синергии у человека два крыла: свобода и благодать. Все в человеческих взаимоотношениях имеет свою сокровенную глубину. Рассмотрим несколько аспектов этих взаимоотношений.

§ 1. СОКРОВЕННОЕ И СВОБОДА

Свобода делает возможным сокровенное во взаимоотношениях человека и человека. Но необходимо отметить, что отношение к ней неоднозначно: некоторые философы испытывают страх перед свободой, готовы объа-

вить ее злом. У Шеллинга происходит отпадение конечного Я от Абсолютного, которое становится возможным, так как в Боге неожиданно обнаруживается то, что не есть Он Сам. Происходит самораздвоение Божества, отпадение от него Другого. Так возникает свобода как трагическая вина человека⁴. Она представляет в человеческом Я нечто такое, что не есть само Я. Мы видим, что некое скрытое злое начало управляет человеком и Богом, который в данном случае называется Богом лишь по недоразумению. Следует заметить, что боязнь свободы характерна и для обыденного сознания: огромное количество людей с очевидностью предпочтут порядок, спокойствие и стабильность свободе, неопределенности и творческому поиску. Мы видим также попытки ограничить свободу социально-политической деятельности людей навязыванием всем народам ограниченных рамок демократии американского образца, которая понимается в качестве безусловного эталона и обрекает весь остальной мир на путь вестернизации, знаменующей собой, по Фукуяме, «конец истории». Преодоление страха перед свободой возможно на пути христианского персонализма, утверждающего самостояние каждой человеческой личности, каждой устойчивой человеческой общности, как исторической персоны.

Другое направление выступает не с отрицанием, но, напротив, с апологией свободы, но интерпретирует ее исключительно как бунт, беззаконие, прорыв в Ничто. Так, для Н.А.Бердяева личность, отличная от индивидуума, эмпирического Я, детерминированного природой и социальным окружением, есть свобода, понимаемая философам как бунт против всякого закона, всякой детерминации, как сопротивление долженствованию и безличной всеобщности. Свобода, по Бердяеву, не подчиняется никому и ничему, и человеческое «Я» ни перед кем и ни перед чем не склоняет своей гордой головы. Вступая в противоречие с религиозной и философской традицией, смыкаясь в этом пункте с Шопенгауэром и Ницше, Бердяев утверждает, что для свободы совершенно нет ни добра, ни зла. Свободная воля не должна выбирать между добром и злом, так как она сама их творит. Свобода — это анархическое, произвольное создание ценностей, ничем не ограниченное творчество, ведущее к спасению. Строя свои рассуждения в оппозиции к христианству, раскрывающему неабсолютность и греховность человека, Н.А.Бердяев делает вывод о том, что человек, по сути дела, и есть Бог, просто он сам об этом не знает. Данное учение приобретает черты чистой антропатрии, когда весь мир видится как объективация, противостоящая человеку-Богу как зло, и поэтому единственным возможным отношением к миру является бунт. Откуда же происходит свобода? Бердяев считает, что из некой иррациональной бездны, откуда творится мир (не из материи, а из свободы) и откуда происходит сам Бог, который и в этом случае носит свое имя явно незаслуженно. В такой постановке проблемы греховен мир, но никак не человек. Поэтому В.Н. Лосский довольно метко назвал учение Н.А.Бердяева «мракобесием свободы». Это учение во мно-

гом созвучно взглядам на свободу Ж.-П.Сартра, который писал, что Я творит самое себя посреди бытия, которое есть зло, ограничивающее Я, способное как для-себя-бытие противостоять всему сущему и разжимать сплошное бытие в процессе реализации субъективного проекта. Данное направление в осмыслении феномена свободы обычно называют индетерминизмом: человек обладает миром так, как ему вздумается, ибо человеку подвластно все.

Из противоположных посылок исходит детерминизм, так или иначе отрицающий свободу выбора, рассматривающий поведение человека с точки зрения причинно-следственной обусловленности. Одни детерминисты утверждают, что все в мире подчиняется законам. Зная их, можно предсказывать явления. В настоящее время человеческое поведение предвидеть невозможно, но в будущем, когда мы познаем все факторы человеческого поведения, его можно будет предсказать. Стоики полагали, что единство Вселенной составляет воплощенный разум, который все навеки предопределил. В философии Нового времени жестким, «геометрическим» детерминистом является Спиноза, считающий, что все хотения и действия человека вытекают из его природы, которая есть необходимость видоизменения (*modus*) единой абсолютной субстанции; то есть свобода, по сути дела, оказывается обманом, игрой воображения. По З. Фрейду, человек несвободен, так как его мораль и поступки определяются бессознательными влечениями. Глубинная психология также полностью отрицает человеческую свободу, считая, что человеком движет некая бессознательная мотивация. В сфере религиозного сознания проявлением детерминизма можно считать так называемую теорию предопределения. Придерживающийся этой теории Кальвин, вопреки Священному Писанию, где сказано, что Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2,4), учил о двояком предопределении людей: одних — к славе, других — к гибели. Таким образом, в детерминизме человек обладает внешними силами. Если человеку кажется, что он действует свободно, то это не более чем иллюзия.

Ряд философов настаивает на необъективируемости свободы, ее сокровенности, что вытекает из принципиальной непознаваемости, необъективируемости человеческой экзистенции. Я постигаю себя настолько, насколько Я есть объект, но Я есть нечто гораздо большее, чем моя объектность. Экзистенция, по Ясперсу, единственный представитель трансцендентного в мире имманентного. Для Ясперса человек предстает либо как предмет исследования, либо как свобода. То же самое утверждал и Кант, для которого сфера свободы есть граница теоретического познания. В философии также ясно обозначилась тенденция, которая в отличие от понимания свободы как полного произвола, полного своеволия, отрицающего какую бы то ни было всеобщность (С.Кьеркегор, К.Ясперс, Н.А.Бердяев и др.) утверждает ее обусловленность. По Канту, например, это обусловлен-

ность категорическим императивом: поступай так, чтобы максима твоей воли могла стать принципом всеобщего законодательства. По Фихте, в свободном действии Я определяет себя через «не-я», и поэтому свобода есть акт самоопределения.

Наилучшим образом сокровенность человеческой свободы раскрывает христианская антропология. Учение о свободе — важнейший момент в учении православной Церкви. (С точки зрения протестантского миропонимания, после грехопадения человек утратил Образ Божий. Свобода же — важнейшая составляющая Образа Божия. Значит, человек не может не грешить, он не свободен. Но несвободный человек не может и ответственности нести за свои действия). Православная Церковь настаивает на том, что человек имеет Образ Божий, в котором учителя Церкви особо выделяют свободу, так как без нее нет личности, нет любви, нет Спасения, нет достижения Богоподобия в процессе теозиса. Г.Нисский удивительно определяет личность как избавление от необходимости. Истинность человека пребывает вне всякой природной обусловленности. Человек — это существо, которое одно, как Бог, может решать и выбирать. Свободен Бог. Свободен и человек. Но, конечно, существует пропасть между этими двумя свободами. Богу возможно все. Его не определяет ничто извне. Человеку Богом даны определенные условия существования, пространственно-временные координаты, он «вписан» в космос, и космические силы влияют на него извне и изнутри. Но свобода человека — это именно свобода, то есть человек может делать выбор, решать. Бог бессилен перед человеческой свободой, так как она исходит от Его всемогущества. Свобода — это путь. В свободе можно совершенствоваться, и один человек, несомненно, более свободен, чем другой. И если сравнить преподобного Серафима Саровского, каждую минуту своей жизни предстоящего Богу, ходящего перед Богом и так называемого «простого советского человека», находящегося в рабстве у сигарет, у алкоголя, у блудных помыслов, то результат такого сравнения будет очевиден. Стяжание благодати есть одновременно и стяжание свободы. Путь обожения есть одновременно и путь освобождения.

Свобода — это Тайна, которая нам совершенно непонятна, если мы живем безблагодатно, нецерковно. Становясь членами Церкви, мы хотя бы немного можем свободу понять и почувствовать. По мере нашего духовного возрастания (если таковое происходит) свобода открывается нам, однако мы никогда не можем ее до конца исчерпать. Это бесконечность и беспредельность. Источник свободы — Бог. Он, как говорил Григорий Сковорода, «все собой проникает и содержит». Такое понимание свободы резко контрастирует, скажем, с протестантским ее пониманием С. Кьеркегором, который считает, что библейский змей-искуситель есть страх от соприкосновения человека с Ничто. (Вообще для Хайдеггера, Ясперса, Сартра страх является экзистенциально-онтологической характеристикой человеческого Я). Ничто же, по Кьеркегору, есть реальность невидимая для

всемогущего Бога (будто для Бога что-либо может быть невидимым!), но видимая для конечного человека. Страх есть возможность свободы, и свобода есть влечение к Ничто. Если в философии Просвещения свобода понимается как самоочевидное благо, то здесь говорится об иррациональной, «темной свободе», которая начинается с преступления границы. Сартр пишет об обреченности человека быть свободным, словно речь идет об обреченности на тяжелую болезнь. Боязнь свободы, мучительность свободы — вот тема экзистенциальной философии. Все это бесконечно далеко от простого и светлого православного понимания — «где дух Господень, там свобода».

В творческом замысле Бога неживое выражает себя через форму, живое — через индивидуальность. И только человек, венец Творения, имеет личность, а свобода есть безусловное и неотъемлемое свойство личности. Бог дал Адаму свободу выбора, чтобы человек утвердил и развил себя в свободе. Но Адам выбрал грех, то есть несвободу. Человек оказался ниже своего призвания. Плод съеден. Адам отказывается от ответственности, перекладывая ее на жену и в конечном итоге на самого Бога. Адам — первый детерминист. Человек не свободен, намекает он; само сотворение, а следовательно, Бог, привело его ко злу⁵. Небесный Адам — Христос выполнил миссию Адама. Но Христос не заступил место человека, так как Любовь Божия не заменяет собой человеческой свободы. Снова для человека был открыт путь к обожению — преобразению тварного мира в Боге. Чтобы человек мог идти к Богу (или, как выражается христианская антропология, «стать богом по благодати»), надо было Богу стать человеком. Христос утверждает на земле Церковь, которая есть единая природа в Ипостаси Христа и множество ипостасей в благодати Святого Духа. Это значит, что Иисус Христос стал началом обновленной человеческой природы, которую объединяет Церковь, объединяет в единый Богочеловеческий организм. Но — важно понять! — этот «единый человек» не сливает в себя множество человеческих личностей. Это не безличное обожение, где нет самих обоженных. Святой Дух дает возможность каждой личности в общей природе осуществлять свое уподобление Богу. Поэтому Церковь есть место развития и утверждения себя в свободе.

Тайна человеческой свободы разрешается в свободном следовании за Христом, в котором таинственным образом совмещаются и Свобода, и Истина, и Жизнь. «Познайте Истину и Истина сделает вас свободными» (Ин. 8,32). «Я есмь Путь и Истина и Жизнь» (Ин. 14,6). Человек, получая свободу выбора, конечно, неизмеримо свободней муравьев и птиц, но, идя по пути свободы, он видит, что свобода — это не просто возможность делать, что я хочу: подлинная свобода — быть с Богом, с выполнением заповедей Христовых, с Добром. Почему так? Цель свободы — наибольшая полнота и глубина жизни. Нет более жизненной жизни, чем Бог. Бог не есть некая внешняя по отношению к человеку Сила, на чем настаивает

деизм. Человеческое мышление и человеческий язык привычны к человеческому жизненному миру, где есть пространство и время, «вне» и «внутри» и т.д. Но Бог не есть часть вот этого всем более-менее понятного мира. Сказать «Бог инаков человеку» недостаточно. И животное инаково, чем человек. Инаковость Бога и человека — это невообразимая бездна между Творцом и тварью, Создателем и глиной. И надо эту бездну сознавать. Не для того, чтобы человека раздавить и уничтожить, как жалкую букашку, а чтобы понять, какова сила Божественной Любви, преодолевающая это непреодолимое расстояние. Оставаясь предельно, экстремально далеким от человека, Бог так близок человеку, как никто и ничто на свете. Ближе отца. Ближе матери. Ближе, чем даже сам человек самому себе. Дух Святой — Податель Жизни. Не будет Он ее подавать, и все распадется в одно мгновение, ибо все воздвигнуто Господом на ничто, на нуле. Поэтому жаждать жизни и означает жаждать Бога. Человек острейшим образом переживает свою неабсолютность. Путь обретения абсолютности, Вечности, Свободы — это путь к Богу. Но как же свобода пребывания в неабсолютности, свобода упиваться своей греховностью? Все дело в том, что зло, как показывают учителя Церкви, есть в определенном смысле мнимая величина. Бог зла не создавал. Зло — это, скорее, болезнь бытия, уклонение от бытия к небытию, движение к мнимой цели. Это, разумеется, не означает иллюзорности зла. Зло реально, однако очень поверхностно. Это не подлинное бытие, а как бы существующее за счет бытия подлинного образование. Поэтому в зле не может заключаться для человека подлинной цели. Выше было отмечено, что слово «грех» в еврейской и греческой частях Библии звучит как «хет» и «амартия», то есть «недостижение цели». Священное Писание рассматривает грех как аномалию: онтологическую, нравственную, какую угодно. Грех — отчуждение от Источника Жизни, отпадение человека от Бога, антиблагодать. Грех поверхностен. Можно привести достаточно простой пример: человек смертельно хочет пить. Ему нужен стакан холодной воды. Он берет стакан, но находит в нем немного теплой приторной жидкости. Цель не достигнута, так как пить хочется сильнее. Так проявляется ненасыщаемость грехом. Любой грех затягивает человека: от пробования наркотиков человек приходит к наркомании, от пьянства — к алкоголизму. От тщеславного самолюбования — к безумному состоянию, когда ему мало наград, почестей, денег, хвалебных слов. Грех — это плен, это несвобода. (Это понимал еще Сократ, считавший рабом человека, служащего своим страстям и инстинктам). И потом, когда человек говорит: «Я остаюсь со злом!», — кто это говорит? Преподобный Серафим Саровский различал в человеке три воли: 1) волю Божию, спасительную; 2) волю бесовскую, ищущую нашей гибели; 3) собственно человеческую, которая ни то, ни се.

Святой Никодим Святогорец различал в человеке две воли: 1) чувственную, низкую; 2) высшую волю к добру. Внутри человека идет борьба. Ду-

ховное возрастание — это непрерывный труд, в процессе которого человек учится владеть своим умом в помыслах, распознавая, откуда идет то или иное его желание. Страстный помысл возникает в сфере сознания человека и, овладев вниманием, переходит в сферу чувств и воли, вызывая у человека желание, склонность и решимость совершить грех. В святоотеческой и богословской литературе называются различные моменты постепенного воздействия страстного помысла на состояние человека. Когда человек живет в грехе, он удовлетворяет свои эгоистические, чувственные желания, он ослеплен страстями, у которых он — в плену. Когда человек ведет «невидимую брань», во всем надеясь не на себя, а на Бога, непрестанно подвизаясь, всегда пребывая в молитве, он проясняет в себе Образ Божий, проясняет в себе личность. Понятно, что желания такого человека меняются, меняется его разум, волевая и чувственная сфера. Свобода, понятая в ее сокровенности, — это не просто свобода выбора, но свобода онтологического самоопределения, свобода определения бытийного статуса. Таким образом, смысл свободы раскрывается в трех, отмеченных нами выше, аспектах сокровенности. Во-первых, свобода предстает как апофатическая Тайна. Во-вторых, обретение внутренней целостности на пути теозиса есть вместе с тем и путь обретения сокровенной свободы. В-третьих, свобода предстает перед нами не только в своей онтологической мощи и неотчуждаемости от человека, но и в своей хрупкости, тонкости, даже импрессионистичности, как то, что следует хранить среди разгула безличных стихий.

§ 2. СОКРОВЕННОЕ И ВЛАСТЬ

Сокровенное во взаимоотношениях человека и человека ни может не проявляться в принципе властвования, который всегда был исключительно важен в обществе. Секуляризация общества, забвение Святыни и Тайны привели и к совершенно бессокровенному взгляду на власть как на простой «социальный механизм», обеспечивающий господство одних классов над другими или же выполняющий функцию арбитра при решении многочисленных споров между различными общественными силами и социальными группами. Однако весьма трудно лишить власть сакрального ореола: коммунистическое правление, например, приходит к культу личности вождя, как защитника и отца народа; национал-социализм и фашизм также приходят к обожествлению «фюрера», «дуче». То же самое мы видим в многочисленных тоталитарных сектах и эзотерических группах, где основой властвования является посвящение, резко отделяющее одних членов данных сообществ от других. Даже в идее демократии в интерпретации ее А.Линкольном как «народного правления, осуществляемого народом ради народа», ясно усматривается некое «волшебное» содержание. Поэтому такой выдающийся мыслитель XX века, как Э.Канетти, стоящий на

позициях интеллектуального анархизма, ненавидящий любую власть, считающий ее механизмом смерти, изображающий ее в качестве примитивного монстра, злобного паука, который только и может, что осуществлять «хватание», «всасывание», «переваривание», тем не менее признает, что «тайна лежит в сокровеннейшем ядре власти»⁶.

Правда, тайну эту Э.Канетти биологизаторски выводит из древнего инстинкта выслеживания добычи. Власть всегда основана на неравном распределении просматриваемости: властвующий должен видеть все насквозь, но не позволяет смотреть на себя. В качестве классического примера властителя Э.Канетти говорит о Филиппо Марии, властителе герцогства Милан, который был тайной даже для самого себя. Подлинная его сущность не ясна была никому: прямо он ничего не говорил; желая приблизить кого-то, брал его в свое окружение, затем отсылал прочь, когда же человек полагал себя совсем забытым, его снова звали ко двору; давая, он давал не совсем то, что просили, и не совсем так, как хотели. Властью всегда ценились люди, которые могут хранить тайну. Персидский король Хосров II устраивал своим подданным жестокие проверки, сообщая одному из двух друзей, что хочет убить другого. Если испытуемый не проговаривался, то его повышали в должности, делали его причастным власти. Уважение к диктатурам, считает Э.Канетти, связано с тем, что многие видят в них способность концентрации тайны, в отличие от болтливой демократии, которая не может тайны хранить. Тайны же, которые несет в себе современная власть — самые опасные и смертоносные: они касаются всех, известны ничтожному числу лиц, и лишь 5—10 человек решают, будут ли они применены.

Анализируя названную точку зрения, мы видим, что речь здесь идет не о Сокровенной Тайне, несущей преображение, а о неких технических секретах, но даже в таком понимании, явившемся следствием духовной деградации общества в результате расцерковления и дехристианизации, власть наделяется неким особым скрытым смыслом и отделяется от всего остального общества некой мистической, ясно очерчиваемой и плохо поддающейся рационализации границей. Возвращение сокровенности в наше понимание власти — это осознание Бога не только в качестве Творца мира, но и Господина истории.

Современное сознание нередко понимает власть крайне примитивно — лишь как нечто, сковывающее нашу свободу. У Э.Левинаса читаем: «Ведь не может быть иных отношений со свободой, кроме как подчиниться самому или поработить другого»⁷. Еще Аристотель в своей «Политике» писал о проявляющемся во всем законе властвования, на основании его им был сделан вывод о полезности и необходимости рабства. Но для христианина «нет власти не от Бога». И не потому, что всякий властитель так хорош, что все его действия санкционированы Богом, а потому, что Богом установлен сам принцип властвования. Истинная власть не препятствует моей свободе, но, напротив, позволяет ей раскрыться. Так, смысл власти

родителей над детьми заключается не в том, чтобы их «угнетать», но в том, чтобы помочь им научиться в полной мере пользоваться своей свободой. Поэтому поверхностные утверждения, оценивающие власть лишь как репрессивную инстанцию, как нечто, давящее извне на мою экзистенцию. Свобода и власть находятся в неразрывном диалектическом единстве: я могу свободно двигать своей рукой, но лишь потому, что она находится в плечевой ямке. Висящей в воздухе рукой, имеющей полную свободу, я уже не смог бы двигать, и свобода обернулась бы несвободой. Любая свобода «вписывается» в рамки разного рода обусловленностей.

Есть власть, ведущая к Богу и ведущая от Бога. Есть власть, имеющая разную меру сокровенности, различный синергийный строй. Осознание этого предполагает разграничение власти Богом, попущенной (то есть зла) по грехам людей, по их духовной немощи, и власти богоустановленной. Учителя Церкви, такие как святой Иоанн Златоуст, святой Феодор Студит, в более поздние времена — митрополит Московский Филарет, пишут ясно, что Богом установлена царская власть. (Хотя учение о царской власти не имеет всецерковного догматического постановления)⁸. Согласно данной точке зрения, Господь промышляет о царствах, не исключая даже языческих. Поэтому Александр Невский сказал в свое время Батыю: «Царю! Тебе поклонюся, Бог бо почти тебе царством, твари же (то есть огню и идолам) не поклонюся». Здесь мы подходим к проблеме православной монархии, как наиболее сокровенной форме государственной власти, при которой монарх получает особый дар Духа Святого, освящающего его власть и укрепляющего его правление. Рамки данной работы не позволяют нам проделать политологический анализ, поэтому ограничимся несколькими замечаниями по названной теме.

1. Монархия (особенно православная) отличается от тоталитарного произвола, осуществляемого по принципу «что хочу, то верчу». Например, святой Иоанн Златоуст много пишет о том, что царская власть имеет свои границы. В гражданской области все ей обязаны повиноваться, но «Бога надобно слушать более, нежели человека» (Деян. V, 19). Любимый пример святого Иоанна Златоуста — это первосвященник Азария, изгнавший из храма еврейского царя Осию, который хотел сам священнодействовать. У совершенно различных политических мыслителей разных времен (например, у Цицерона, Н. Макиавелли, Фомы Аквинского) мы встречаем мысли об идеальном политическом устройстве на основе «Полибиевой схемы» (термин В. Махнача), сочетающей монархический, аристократический и демократический элементы. Если мы обратимся к реальной истории, то увидим, что самыми «неограниченными» были тоталитарные режимы XX века. Православная монархия, например, в условиях Византии была ограничена: а) властью духовной, показывающей, что лишь Бог есть подлинный царь; б) законом (многие историки пишут, что Византия была правовым государством); в) аристократическим синклитом; г) мнением

войска; д) демократическим общественным мнением, представленным четырьмя димами (партиями). В.Махнач считает, что в определенные периоды русской истории у нас была реализована «Полибиева схема». Эту точку зрения разделяет и И.Солоневич, писавший, что в Московской Руси самодержавие и самоуправление взаимно друг друга поддерживали, но с воцарением Петра I ситуация коренным образом меняется.

2. Изменение властной формы на более духовную без одухотворения самого общества, самих людей неизбежно ведет власть к вырождению в лицемерные бутафорские формы. Поэтому надо бояться введения православной монархии волевым актом, когда она может быть таковой лишь на словах, лишь формально. Только та монархия имеет смысл, которая соотносится с христианским ликом общества.

3. Следует помнить, что при любом государственном устройстве «все желающие жить благочестиво во Христе Иисусе будут гонимы. Злые же люди и обманщики будут преуспевать во зле, вводя в заблуждение и заблуждаясь» (2 Тим. 3, 12—13).

Таким образом, смысл власти раскрывается в трех, отмеченных нами выше, аспектах сокровенности. Во-первых, власть есть апофатическая Тайна: власть правителя подобна власти священника совершать Таинства, власти родителей над детьми и т.д. Во-вторых, раскрытие наиболее глубоких уровней сущности власти неотделимо от процесса духовного возрастания человека. В-третьих, нынешнее время часто изображают как борьбу личности против всевластия тоталитарного государства, но не менее важной является и охрана истинной власти во всех ее проявлениях от сил анархического безвластия, тьмы и социальной энтропии, так как истинная власть есть фундамент существования и развития человеческой свободы.

§ 3. СОКРОВЕННОСТЬ ТВОРЧЕСТВА

Во все времена, в любом обществе творчество — в какой бы сфере оно ни осуществлялось — ценилось весьма высоко. Современные исследователи, должно быть, в силу присущего нашему времени прагматизма, отмечают его целебную позитивность: существует даже психотерапевтический метод — «терапия творческим самовыражением». Говорится о неизяснимости творчества как проявления ноуменальной целостности человека и часто даже неизяснимость, непонимаемость сознательно культивируются. Так, непонимание «органически входит в замысел авангардиста и превращает адресата из субъекта восприятия в объект, в эстетическую вещь, которой любитесь ее создатель — художник»⁹. Однако при всем превознесении творчества и преклонении перед ним зачастую в тени остается сокровенное начало творческого процесса. Иначе как курьезными не назовешь попытки прямолинейно решить эту проблему на манер Н.А.Бердяева, который говорит, что любой творческий опыт есть уже опыт религиоз-

умолкла: это состояние как бы на грани жизни и небытия (ср. у Пушкина «Как труп в пустыне я лежал»). Наконец, «И вот вошла». Упование не было тщетным. «Откинув покрывало (обнажив черты, открывшись) внимательно взглянула на меня (произошла встреча воли человеческой с тем, что ей послано: синергия)». Поэт испытывает пришедшую — не лукавая ли самозванка...? «Ты ль Данту диктовала...? (Ибо если она, то та самая подлинная. Которую можно слушать и слушаться...)»¹².

Сокровенность творчества выражается в том, что художнику открывается нечто «за горизонтом», и он «схватывает» это нечто, облекает в образы, принижает и огрубляет его до произведения искусства. Это нечто имеет для художника притягательную силу, в противном случае не получится произведения искусства, так как если художник не взволнован, он не сможет взволновать своим искусством и других. Даже тот, кто пытается предельно рационализировать свое творчество, получил этот таинственный первотолчок сокровенного, но дальше необходимо уже усилие самого художника, его способность к соработничеству, его талант, ум, чувство и чистое сердце.

Таким образом, смысл творчества раскрывается в трех аспектах сокровенности. Во-первых, творчество как важнейший момент Образа Божия в человеке есть апофатическая Тайна. Во-вторых, способность к творчеству (не обязательно в области поэзии или живописи, а в широком смысле слова как, прежде всего, к творчеству жизни) обретается в процессе обожения, самособирания своего внутреннего мира. В-третьих, современная ситуация показывает насущную важность «экологии творчества» среди всеобщего автоматизма, стандартизированнойности и безличности¹³.

§ 4. СОКРОВЕННОЕ ПРОШЛОГО, НАСТОЯЩЕГО И БУДУЩЕГО

Прошлому, настоящему и будущему апофатически противостоит Вечность. В.Н.Лосский пишет, что отношение между Вечностью и временем — проблема того же порядка, что и проблема творения *ex nihilo*¹⁴. Отцы воздерживались от определения Вечности как противоположности времени. Движению времени не противостоит неподвижность Вечности. «Это была бы вечность умозрительного мира Платона, а не Вечность Бога Живого»¹⁵. Максим Исповедник говорит об «эонической вечности», которая сообщает миру стабильность и взаимосвязанность частей. Эон есть как бы неподвижное время. (Время же, в свою очередь, можно было бы назвать движущимся эоном). Только их взаимопроникновение позволяет нам мыслить время. Если время — одна из форм тварного бытия, то Божественная Вечность принадлежит Богу. Вечность не может быть определена ни изменением, свойственным времени, ни неизменностью, свойственной эону. Она трансцендентна и тому и другому¹⁶.

Идею Вечности не принимают М.Хайдеггер и Э.Гуссерль. По Хайдеггеру, учение о вневременном и вечном есть «субъективизм». Нет ничего вечного, и само бытие есть время. Он отвергает физическое понимание

времени как «горизонта бесконечного в обе стороны». Основная характеристика временности — это конечность как основная структура человеческого бытия. Переживание своей конечности и дает «вкоренение в ничто». Страх порождает историчность, являющуюся сущностью экзистенции. Отрицая вневременное, Э.Гуссерль выделяет три разновидности времени: а) время природно-космическое; б) время конституирующей предметности, составляющей предпосылку обычного времени; в) самоконституирующееся имманентное время, выступающее в виде некоего абсолютного пра-сознания, находящегося еще глубже интенциональности¹⁷. Поэтому Гуссерль говорит: «Бытие — это время». Время для него есть последняя реальность. Протестантская экзегетика была воодушевлена хайдеггеровским пониманием изначальной трансцендентально-субъективной временности как целостности настоящего, прошедшего и будущего. Цель экзегезы — не просто рефлексия по поводу исторических событий, но участие в событии. Для православного сознания человек, неся в себе Образ Божий, причастен не только временности, но и Вечности. Прошрое и настоящее соединяет Святой Дух, способный даже бывшее сделать небывшим и наоборот. Тварь никогда не исчезнет, ибо Слово Божие непоколебимо. Сотворенный мир будет существовать всегда, даже когда преобразится само время. Отмечая причастность человека Вечности, православная мысль не игнорирует «ничтожное» время, ибо оно позволяет осуществиться риску человеческой свободы и возможности преображения.

Время анизотропно (необратимо), и его необратимость не имеет логического, необходимого характера; это, как говорит В.П.Руднев, лишь очень вероятная необходимость¹⁸. Человек, мучаясь ею, не может найти дорогу к себе прошлому.

Я, я, я! Что за дикое слово!
Неужели вон тот — это я?
Разве мама любила такого?

В.Ходасевич

Ту звезду, что качалась в темной воде,
Под кривою ракетой в загложшем саду, —
Огонек, до рассвета мерцавший в пруде,
Я теперь в небесах никогда не найду.
В то селенье, где шли молодые года,
В старый дом, где я первые песни слогал,
Где я счастья и радости в юности ждал,
Я теперь не вернусь никогда, никогда.

И. Бунин

Там, где жили свиристели,
Где качались тихо ели,
Пролетели, улетели
Стая легких времией....

В.Хлебников

Человек взаимодействует с сокровенной массой предков и с сокровенной массой потомков. История рисует прошлое как причинно-следственное вытекание одних событий из других, но христианство различает в истории сокровенную суть, уровень, на котором незримо действует Промысл Божий. Э.Левинас парадоксальным образом определяет настоящее как свободу от прошлого и будущего, но прикованность к себе¹⁹. «Настоящее есть своего рода самоисхождение, и именно поэтому оно всегда есть сходжение-на-нет. Если бы настоящее могло устоять, длиться, оно бы получало свое существование от чего-то предшествующего, наследовало бы ему; но ведь оно есть нечто, исходящее из себя. А исходить из себя можно лишь в том случае, когда ничего не получаешь из прошлого»²⁰. Время всегда было таинственно для человека также тем, что совершенно невозможно уловить настоящее (проблема, поставленная еще блаженным Августином). С другой стороны, человек всегда обуреваем желанием быть современным, жить настоящим. К.-Г. Юнг говорит, что современным является лишь тот, кто полностью осознает настоящее²¹. Однако сокровенность современного, настоящего, мимолетного можно осознать лишь через Вечное, то есть современным является тот, кто им не является. Вопрос о «мгновении» занимал еще античную мысль. Если для Зенона понятие времени есть абсурд — как одновременно покой и движение, — то Платон говорит, что настоящее без измерения, без длительности являет собой присутствие вечности. «Тварь возникает в некоторой «внезапности» — одновременно вечной и временной, на грани вечности и времени»²². Эта «внезапность» и есть миг, который невозможно вычленишь. Тему присутствия вечности в настоящем, в повседневности развивает Николай Кузанский в своей работе «О неинном»: «Во времени все движется временным образом, само же время остается всегда неизменным. В самом деле, в часе время есть час, в дне — день, в месяце — месяц и в годе — год и ... в нем они суть оно. И хотя оно во всем, что причастно времени есть все, на все простирается и нераздельно пребывает во всем, его определяет и ограничивает, — у себя самого, однако, оно остается не менее устойчивым и неподвижным, не увеличивается и не уменьшается»²³. Из процитированного видно, что Николай Кузанский говорит об «эзонической вечности», а не о Вечности Бога Живого, тогда как ему кажется, что найденное им «неинное» и есть Божественное в самом непосредственном смысле. Это связано с недостаточным осознанием дистанции между Божественным и тварным.

Впереди у человека — будущее, и он часто предается иллюзорным представлениям о том, что оно полностью в наших руках, рассматривает альтернативные сценарии грядущего и т.д. Однако наша власть над будущим полностью сокровенна, так как складывается в синергичном взаимодействии с Богом и людьми. Связь с будущим, присутствие будущего в настоящем свершается лицом к лицу с Другими, отношения с ними создают ситуацию бытия во времени.

Кричат эпохи —
разно всякий раз:
одна, как сыч,
другая — криком зайца.
Их голоса
несутся мимо нас,
но не услышишь,
как ни напрягайся...
Но часто мы
замрем среди толпы
в чужом экстазе —
пламенном и диком...
Звук пионерской
бронзовой трубы
на миг сольется
С мамонтовым криком.

А.Кутилов

И прежний некто, прародня,
безмолвный прах, истлевший где-то,
доныне помнит про меня,
исправно пестует поэта.
А кто-то будущих времен
молчит со мной, снует по клеткам,
И сам я состою при нем
поводырем и древним предком.
И плоть моя, и дума — в них,
и кровь по капиллярам тонким.
Я не должник — я проводник,
я предков выведу к потомкам...

В.Сергиенко

Сокровенно будущее, сокровенна и смерть, которая ожидает каждого из нас.

Глухо стукнет земля.
Сомкнется желтая глина,
И не будет уже господина,
Который называл себя: Я.

Б.Савинков

Как призрачно мое существованье!
А дальше что? А дальше — ничего...
Забудет тело имя и прозвание, —
Не существо, а только вещество.

С.Маршак

Смерть никогда не есть настоящее. На этой идее основано представление Эпикура о «четверояком лекарстве», одна из составляющих которого — от-

сутствие страха смерти, так как пока мы есть, ее нет. Но человек не живет вне отношений с будущим, а взгляд на будущее — это взгляд на смерть, созерцание смерти, ибо, по определению Левинаса, «смерть есть чистое будущее». Но премирный опыт обожения позволяет увидеть во временном бытии начало будущего века — «начало воскресения прежде всеобщего воскресения». Это начало бессмертия и Вечности, которые придают смысл нашей жизни, как «усилию во времени»²⁴.

Таким образом, сокровенный смысл прошлого, настоящего и будущего предстает, во-первых, как апофатическая Тайна. Во-вторых, обретение внутренней целостности на пути теозиса есть вместе с тем и обретение настоящего: «Итак, не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний сам будет заботиться о своем: довольно для каждого дня своей заботы» (Мтф. 6, 34) — будущего, складывающегося в эсхатологической перспективе, и прошлого в качестве исходного пункта преобразования. В-третьих, «экология» прошлого, настоящего и будущего как сокровенных координат человеческой жизни хранит их от релятивистского безвременья, прогрессистского «историзма» и иных проявлений бессокровенности.

Принцип сокровенности ведет к многомерности исторического анализа, к особому взгляду на историю, при котором она теряет свою гомогенность и обнаруживает многослойность и неисчерпаемую глубину. В отличие от узко-функционального понимания истории как системы достижения человеческих целей, данный подход предполагает осознание апофатического момента. Историческое исследование всегда стремилось к простоте и легкости ориентирования в историческом пространстве, однако простота истории носит сложный, диалектический характер, находя свои основания в Тайне, на которой воздвигнута история, в том необозримом пространстве, где действует Промысл Божий. История — не бездушное и безличное хранилище древностей, но трепетный нерв живого человеческого существования, то, что непосредственно взаимодействует с человеческой личностью. Личность истории проявляется в ее синергийном, диалогическом характере. Историческое время есть разговор человека и Бога, человека и человека. Смысл истории — не самотождественные наличности и не жестко заданные векторы, но то, что требует синергийного, диалогического сотрудничества.

§ 5. СОКРОВЕННОЕ БРАКА, ДЕТЕЙ И РОДИТЕЛЕЙ

Э.Левинас пишет, что «чадородие Я ждет оценки своей собственной онтологической значимости, чего никогда еще не делали»²⁵. Есть теории, которые смысл брака видят в потомстве (древние греки и римляне, блаженный Августин, Фома Аквинат). Шопенгауэр интерпретирует брак в качестве явления, имеющего родовую сущность, выражающего борьбу

рода за свое существование. Любовь понималась Шопенгауэром в качестве обмана человека природой²⁶. Такой абсолютизации родовой жизни противостоит другая теория брака как Таинства, сокровенного действия соединения двух лиц в одной плоти, в одном существе. С.В.Троицкий пишет, что цель брака в самих брачующихся, в достижении ими «плизомы», блаженной полноты бытия²⁷. Сходным образом рассуждали и Фихте, Шлейермахер и Гегель, видевшие в браке субстанциальное слияние двух личностей, и Иоанн Златоуст, видевший в мужчине и женщине, состоящих в браке, единого человека. Святоотеческая литература указывает на противоречие между любовью и вождением. На то, что любовь и размножение есть различные и даже противоположные состояния, указывали Плутарх, Цицерон, А.Бергсон, О.Вейнингер, В.Соловьев и др. С.В.Троицкий пишет, что в еврейском подлиннике Библии жена именуется «восполняющим», то есть восполняющим в самом бытии²⁸. Метафизическое единение мужчины и женщины — это таинство, превосходящее все категории нашего разума, которое «может быть прояснено лишь сопоставлением этого Таинства с Таинством Пресвятой Троицы и догматом Церкви»²⁹. Троицкий делает удивительный для секуляризованного мышления вывод: семья есть не подобие Церкви (что было бы учением омиурианским), но сама Церковь. Как кристалл дробится лишь на части омиоэрные или подобно-целые, и мельчайшая часть будет кристаллом, так и семья как часть Церкви есть не ее элемент, но сама Церковь. Поэтому святой Иоанн Златоуст и говорит о семье как о «малой Церкви». Брак — творимый Богом таинственный организм. «Браком начинается история Церкви в раю, браком начинается и история Церкви новозаветной (чудо на браке в Кане Галилейской)³⁰. В отличие от римско-католического учения, рассматривающего брак в качестве новозаветного таинства, православная мысль видит в браке таинство, установленное в раю. Поэтому христиане видели таинство в браке и иудеев, и язычников. Отвергнутое Церковью учение о совершенном извращении человеческой природы грехом обусловило утверждение, что таинство брака есть лишь у христиан, язычники же его не имеют. С.В.Троицкий, обосновывая православное понимание существования брака во всем человечестве, говорит, что у язычников брак есть единственный канал, через который изливается благодать Божия³¹.

Сокровенность брака проявляется в его сверхразумности, так как два становятся одним без слияния; в созерцании друг в друге богоподобных совершенств; в жертвенности как готовности взять на себя беды и недостатки другого. Связано ли рождение детей с грехом? Святой Иоанн Златоуст говорит, что между рождением и грехом нет зависимости, так как благословение на размножение было дано до изгнания из рая. Примером безгрешного рождения является рождение Евы от Адама, которое, по сути дела, было и рождением Адама в результате поляризации мужской и женской природы в Адаме. Речь идет не о двух полах, а о двух природах. Разли-

чия безгрешного и греховного рождения С.В.Троицкий определяет как различие «крепкого сна» плоти, родовых процессов человека, и сознания, познания, свободы индивидуальной телесности. Всякий род живых существ имеет свою особую плоть. («Иная плоть у человеков, иная у скотов, иная у рыб, иная у птиц (1 Кор. 15, 39)»). Люди имеют общую им плоть — великое дерево, листьями которого являются отдельные люди. Но лишь человек, созданный по Образу Божию, имеет тело, как храм Святого Духа (1 Кор. 6, 18). Животные, по мнению С.В.Троицкого, тела не имеют, являясь лишь плотью. Общая человечеству плоть (а не тело) является носителем первородного греха. В результате грехопадения бессознательные инстинктивные физиологические явления вошли в сознание и срастались с ним. Человечество сделалось плотью. Протиестественное соединение разума с родовой жизнью и называется «похотью». Человек часто стремится расширить область воли, действующей в человеческом организме, но, подчиняя себе родовые процессы, становится не невинным, а бесстыдным.

В результате брака рождаются дети, и девственный дух есть лучшее средство для крепкого потомства. Безнравственна евгеника, «сексуальное просвещение» школьников и прочие попытки рационализировать родовую жизнь, перейти сокровенные границы. Детство имеет для человека свой сокровенный смысл ибо спасутся те, кто будут как дети (Мтф. 18, 3). Ежедневно, глядя на маленьких детей, мы имеем перед глазами образ Спасения. Сокровенно слово «ребенок». Сокровенны слова «мать» и «отец». Родители не подлежат оценке и дифференциации на плохих и хороших. На них не распространяются правила нашего выбора и житейских предпочтений. Мы должны их чтить и отдавать им свою любовь.

В этой
ничьей деревне
нищие тряпки на частоколах
казались ничьими
И были над ними ничьи облака
и там — рекламы о детстве
рахитичных и диких детей; и музыка о наготе
гуннских и скифских женщин;
а здесь, на постели, на уровне глаз,
где-то около мокрых ресниц,
кто-то умирал и плакал,
пока понимал я
в последний раз,
что она была мама

Г.Айгу

дожил я до того, что могилу отца
на погосте нашел с трудом

то ли дождь то ли волосы мертвеца
слепок горя снимая с моего лица
над землею стоят под прямым углом
геометрия жизни вполне проста —
вертикаль и горизонталь
их соединенье — обретенье креста
это та единственная высота
на которую не взойдется спираль
здесь я вижу что жизнь промотал свою
точно так же как мой отец
так что нечего спрашивать *How are you?*
И могила ложится в ладонь мою
тяжела и вязка как свинец.

П. Вегин

§ 6. СОКРОВЕННОЕ ДОБРА

Рассуждения о моральном выборе и связанных с ним проблемных ситуациях зачастую строятся на упрощенном видении этих ситуаций, когда добро и зло, хорошее и плохое ясно обозначимы, легко идентифицируемы, и для человека «нравственно воспитанного» не составляет особого труда осуществить свой выбор, тем более, если он будет вооружен определенной «этической технологией»³². Философия, однако, всегда указывала на трагичность морального выбора, на то, что человеку, чаще всего, приходится делать выбор не между добром и злом, а выбирать «наименьшее зло», сознательно брать на себя несправедность во имя спасения других людей и т.д. И.Ильин в своей работе «О сопротивлении злу силою» говорит, что не может быть никаких общих правил борьбы со злом — это конкретное творческое задание, которое необходимо решать по своему разумению, полагаясь на собственные наблюдения, доверяясь своему духу и обязательно исходя из любви и посредством любви. Поэтому Ильин отвергает «простые» способы борьбы со злом вроде толстовского «непротивления злу силою». В свете выводов, сделанных в данном исследовании, можно добавить, что добро сокровенно и действенность нашего сопротивления злу возрастает по мере нашего духовного преображения в процессе теозиса, по мере стяжания благодати и самопревосхождения. Добро есть сокровенная апофатическая Тайна, и заранее обречены на неудачу различные биологизаторские или социологизаторские его интерпретации. Хранение «ростков добра» в себе и других людях есть важнейшая задача и для отдельного человека, и для сообществ людей.

Добро — это «кровь» человека, нечто, неизмеримо превышающее его силы, то, что не дает враждебному миру раздавить человеческое существо. Но добро в то же самое время — это и «кровь» человека.

§ 7. СОКРОВЕННОЕ БЫТА

В завершении этой главы следует сказать, что для христианина сокровенное обнаруживаемо не только в запредельных сферах, но и в быту, хотя эту сокровенность быта мы в настоящее время во многом утратили. В старину все пространство жизни человека: не только дом, но и поле, гумно, лес — обязательно освящалось. Как пишет А.Буркин: «На каждой каменной меже делалась крестовая насечка — «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа». По краю леса всю округу обходил священник и на определенном расстоянии на заметных деревьях топориком делал затеси с той же молитвой Богу в Троице Единому. Поклонные кресты ставились на въездах-выездах села, на перекрестках ближайших дорог. Как всякая изба освящалась крестиками на дверях и окнах свечкой от Двенадцати Евангелий в Чистый Четверг — так и земля в округе освящалась. Потому и называлось — окрестность, земля вокруг креста, то есть крещеная земля»³³. Поэтому крестьянин относился к земле как к Святыне. Все существование человека — от колыбели до погоста — складывалось в сокровенный порядок, исполненный глубинного смысла. Всякое нарушение такого порядка, всяческое «осквернение жизни» преодолевалось прежде всего духовными средствами. Деятельность людей опиралась не на безличные «экономические модели» и «политические технологии», а на человеческую личность в ее созвучности Божественному замыслу. В семье отцовство онтологически восходило к Вседержителю, а материнство — к Приснодеве Марии и Матери Церкви.

Быт составляет то, что вмещается в культурный интервал человеческого восприятия. Но быт лишь тогда человечен и личностен, когда он как сущее видится в свете Бытия, когда он как плоскость явленного предстает в объеме сокровенного. Предстояние перед лицом сокровенного смысляет с быта все случайное, утилитарно-поверхностное, всю спесь рационалистической эффективности и сиюминутности. В противном случае быт становится оковами на руках и ногах человека, приковывающими его к дольному, и человек, завязывая в быте, тщетно пытается воспарить вверх или просто сдвинуться в другое измерение.

И своевольничает речь,
Ломается порядок в гамме,
И ходят ноты вверх ногами,
Чтоб голос яви подстеречь.

Леонид Мартынов

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, в данной работе мы обратились к сокровенному как к средству, способному противостоять деонтологизированному субъективизму, метафизическому аутизму, тотальной недостоверности и абсолютизации покорительно-освоительного начала человеческой деятельности. Проблема сокровенного становится более ясной при рассмотрении трех уровней человеческого существования — телесного, душевного и духовного. Телесный уровень не позволяет увидеть сокровенное: сознание, находящееся на этом уровне, чаще всего отрицает сокровенное. Сокровенность в этом случае понимается как скрытость в самых примитивных своих формах. Душевный уровень также работает со скрытым, однако здесь появляется и сокровенное, которое в контексте культуры интерпретируется как миф, как построение имманентизма, где человеческое вполне соразмерно Абсолютному, или экзистенциалистские субъективизация и индивидуализация; возникает ирония как более сложное отношение к сокровенному. И, наконец, на уровне духовного появляется возможность распознать и осмыслить сокровенное более глубоко и полно. Здесь отношением человеческого сознания к сокровенному является благоговение.

Ключ к сокровенному — как мы попытались показать — это энергичный дискурс патристики с ее фундаментальными установками теозиса и освящения. Разумеется, анализ основных идей патристики стал в то же самое время выявлением специфики существования православного сознания в современном «ментальном пространстве» и соотношения православной антропологии с некоторыми современными философскими течениями. Сокровенное синергично и диалогично. В работе было указано на диалог с Другим как способ выявления сокровенного. Верхний онтологический уровень «другости» — взаимоотношение человека и Бога. (Другого и Друга). Диалог о сокровенном ведется богословием, благочестивой философией, способной быть апофатичной и антиномичной, и поэзией, способной различать уникальность любой индивидуальности, уходящей в бездну собственной сокровенности. В этом диалоге сами богословие, философия и поэзия обнаруживают свои сокровенные горизонты, и нашим долгом является постоянное бытийное упорство в проявлении сокровенного во всех своих мыслях и действиях в окружающем мире.

Выявляя сокровенное и вступая с ним во взаимодействие, мы делаем

шаг к бытию. Понятие «сокровенное» есть, по нашему мнению, важнейшая трансценденталия-универсалия, способная оживотворять процесс нашего познания, показывая, что за значимостями нашего мира стоит всеобщее значение, что Тайна конструктивна и человек преобразается, приобщаясь к ней. Сокровенное есть важнейший принцип бытия, имеющий синергийный, диалогический характер, выступающий для человека в аутогерменевтическом и социально-коммуникативном аспектах, как принцип самопонимания и миропонимания, как принцип самотрансформации и изменения мира. Оно содержит в себе онтологический, гносеологический и аксиологический аспекты. Сокровенное обнаруживается и актуализируется в процессе осознания — установления — преодоления разного рода границ: оно аффицирует душу человека, влечет его к себе; соборно объединяя людей, проявляет коммуникативную функцию. В своем просветляюще-сокрывающем действии оно неразрывно связано с откровением, поэтому реальность предстает в качестве диалектики сокровенного-откровенного. В данном исследовании были выявлены три основных вида сокровенного: а) непостижимое для человека в принципе, но жизненно важное как Святыня и Тайна; б) предстоящее быть открытым в процессе теозиса (то, что сокрыто грехом и отсутствием внутренней целостности; в) сокровенное как хранение и защита жизненно важного от хаоса, пустоты и тьмы внешней. Сокровенное есть поистине «кров» и «кровь» человека.

Сокровенное не есть предмет равнодушно-объективистского анализа, оно постигается в ситуациях трагической личностной взаимности человека и Бога, человека и человека. Эти ситуации мы находим в Библии: они бездонны и многомерны, в них «глубина Писания возрастает с углубляющимся». У человека всегда есть соблазн упростить их до плоской «душеполезности» и ходульного морализаторства, но если мы хотим приблизиться к сокровенной сути, делать этого никогда не стоит.

Одна из таких ситуаций — ситуация многострадального Иова, где Господь и Иов — совопросники, и Иов адресует Богу дерзновенный вопрос пламенной Любви. Иов проявляет жажду богосыновства, доходящую до богоборчества как апофатической формы богопочитания; Иов проявляет безумие веры, требующей у Самого Бога ответа на вопрос о своих страданиях. Это последний вопль человека, переживающего трагедию богооставленности. Ф.Н.Козырев указывает, что это не борьба с Богом, а борьба за Бога (так называемое «положительное богоборчество»)¹. Ситуация Иова ясно свидетельствует о том, что дерзновение должно жить в сердцах праведников, чтобы сыны века сего не почитали смирение за безволие. Спор Иова с друзьями показывает опасность переступания той едва уловимой черты, за которой наше почитание Бога переходит в почитание наших понятий о Нем. Ситуация демонстрирует невероятный порыв, скачок от религии внешнего авторитета, где Божество равнодушно взирает на людские страдания, а человек не имеет желания самостановиться и коснеет в духов-

ном рабстве. Подзаконное преодолевается благодатным, рабство преодолевается в сыновстве. Сынам приличествует то, что не подобает рабам (поэтому рабы всегда обвиняют сынов в нарушении почтения к Богу)². Иов чувствовал себя как ребенок, которого ни за что грубо оттолкнул отец, всегда прежде ласковый с ним. Его обида была не за себя, а за Него. И Бог оценил богоборчество Иова, так как в нем было больше правды и любви, чем в ханжеском смирении. Как совершенно справедливо пишет Ф.Н.Козырев, есть вещи выше внешнего благочестия, если такое благочестие служит поводом отказаться от познания Бога, от великого права знать, чего Бог от меня хочет, к чему Он зовет меня³. Фундаментальной является и экзистенциальная ситуация Авраама, которому Бог повелел принести в жертву своего чудесным образом обретенного сына Исаака, и тот проявляет покорность, не возмущаясь и не выражая недоумение, так как ранее Господь обещал Аврааму бесчисленное потомство, обещал, что в нем благословятся все племена земные (то есть от племени Авраамова со временем родится Спаситель). С.Кьеркегор, осмысливая эту ситуацию, вкладывает в уста Авраама, швырнувшего на землю своего сына, такие слова: «Глупый юнец... я — идолопоклонник. Ты что, веришь, что это Божье повеление? Нет! Это мое желание». Но про себя Авраам тихо сказал: «Господи, благодарю тебя; лучше, чтобы он верил, что я чудовище, нежели бы потерял веру в Тебя»⁴.

Для каждого человека существенно значимой является ситуация Ноя, строящего свой ковчег для спасения жизни. Сокровенное и является для нас таким ковчегом, как мы и попытались показать в нашей работе. Любой дом, любой ойкос человека — это ковчег, где устанавливается свой строй бытия. (Понятие «экономика», происходящее от греческого слова «ойкос», Аристотель трактовал как мудрые законы домостроительства, в отличие от «хремастики» — простой науки обогащения). В XX веке ойкос, с одной стороны, выдерживает натиск хаоса и анархического безвластия, наступающих под лозунгом слома любой власти как инстанции, мешающей безграничному эгоистическому нарциссическому разбуханию Я до масштабов Абсолютного. С другой стороны, как показывает общественная практика, ойкос может с легкостью превращаться в бездушный тоталитарный механизм, низводящий человеческую личность до уровни винтика. Знание, организующее жизнь в нынешнем человеческом доме, — это постклассическая наука. С точки зрения постклассического научного мышления строгая дисциплинарность во многом является фикцией: интеграция наук осмысливается в качестве важнейшей задачи современности. Данная интеграция связывается с гуманитаризацией знания. Однако гуманитаризация сама нуждается в прояснении с точки зрения наивысших духовных идеалов, сокровенного начала. В противном случае гуманитаризация обернется лишь розовыми пузырями: «святостью жизни» без понимания Святыни, «духовным ростом» без понимания Духа, «общечеловеческими ценностями» при взгляде на человека как на животное, делающее орудия.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ И ПРИМЕЧАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

- ¹ Николаева О. Православие и творчество // Радонеж (православное обозрение). 1998. №17. (83). С. 14.
- ² «Ельцин тасует правителей по моему сценарию (Интервью с писателем). Пелевин В. // Комс. правда. № 156. С. 12.
- ³ Панарин А.С. Политология. М., 1997. С. 55—73.
- ⁴ Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века. М., 1997. С. 460.
- ⁵ Иванов О.Е. Метафизика в богословской перспективе. СПб., 1998. С. 27.
- ⁶ Лосев А.Ф. Самое само: Соч. М., 1999. С. 490.
- ⁷ Там же.
- ⁸ Там же. С. 494.
- ⁹ Иванов О.Е. Указ. соч. С. 382.
- ¹⁰ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 437.
- ¹¹ Иванов О.Е. Метафизика в богословской перспективе. СПб., 1998. С. 11.
- ¹² Адо П. Что такое античная философия? М., 1999. С. 18—19.
- ¹³ Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 12.
- ¹⁴ Флоровский Г.Г. Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 511.
- ¹⁵ Хоружий С.С. Указ. соч. С. 12.
- ¹⁶ Штейнер Р. Очерк тайноведения. Ереван, 1992. С. 22—23.
- ¹⁷ Солодин А. Жизнь как онтологическая игра и путь спасения. (Рукопись). 1991. С. 47.
- ¹⁸ Игнатенко А.В. Как стать феноменом. М, 1992. С. 12—16.
- ¹⁹ Бубер М. Я и Ты. М., 1993. С. 7.

ГЛАВА I

- ¹ Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М.А.Маслина. М., 1995. С. 294.
- ² Розанов В.В. Мысли о литературе. М., 1989. С. 182.
- ³ Элиот Т.С. Назначение поэзии: Ст. о лит. Киев, 1996. С. 53.
- ⁴ См.: Белый А. Критика. Эстетика. Теория символизма: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 169—170.
- ⁵ Николаева О. Православие и творчество. Радонеж (Православное обозрение). 1998. № 11. С. 11.
- ⁶ Гарсия Лорка Ф. Самая печальная радость: Художественная публицистика. М., 1987. С. 115.
- ⁷ Гурина М. Философия. М., 1998. С. 35.
- ⁸ См.: Русская философия: Словарь. М., 1995. С. 566.
- ⁹ Руднев В.П. Словарь культуры XX века: Ключевые понятия и тексты. М., 1998. С. 365.
- ¹⁰ Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 75.
- ¹¹ Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века. М., 1997. С. 334.
- ¹² Хайдеггер М. Указ. соч. С. 6.

- ¹³ Там же. С. 4.
- ¹⁴ Там же. С. 96—97.
- ¹⁵ Дроздова А.В. Экзистенциальное время как взаимосвязь вечности и повседневности. Автор. дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 1996. С. 16—17.
- ¹⁶ Бубер М. Я и Ты. М., 1993. С. 24.
- ¹⁷ Лосев А.Ф. Самое само // Соч. М., 1999. С. 445.
- ¹⁸ Гессе Г. Письма по кругу. М., 1987. С. 97.
- ¹⁹ См.: Зотов Н.Д. Три абсурда «научной философии» (О возвращении преподаванию философии гуманистического смысла // Эпоха. (философский вестник). М.: Философское общество СССР, 1991. № 0. С. 11.
- ²⁰ См. Шестов Л.И. Potestas Clavium (Власть ключей) // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 23.
- ²¹ Там же. С. 72.
- ²² Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 27.
- ²³ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 53.
- ²⁴ Антонов М.В. Философия краха или крах философии. (Православный взгляд на диалектический материализм и философию вообще) // Эпоха (философский вестник). М.: Философское общество СССР, 1991. № 0. С. 35.
- ²⁵ Там же. С. 32.
- ²⁶ См. Гегель. Эстетика: В 4 т. М., 1973. Т. 4. С. 32.
- ²⁷ Булгаков С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М., 1994. С. 70—71.
- ²⁸ Автор не согласен с такой категоричностью и суровостью оценки философии И.Канта, о чем явствует сказанное в других главах.
- ²⁹ Антонов М.Ф. Указ. соч. С. 32.
- ³⁰ Там же. С. 28—29.
- ³¹ См.: Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 154—162; Вышеславцев Б.П. Философская нищета марксизма // Соч. М., 1995. С. 41—54 и др.
- ³² Иванов О.Е. Метафизика в богословской перспективе. СПб., 1999. С. 409.
- ³³ Вышеславцев Б.П. Указ. соч. С. 104.
- ³⁴ Семенова С.Г. Русский космизм // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 4.
- ³⁵ См.: Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987.
- ³⁶ Умов Н.А. Роль человека в познаваемом им мире // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 115.
- ³⁷ Сухово-Кобылин А.В. Философия духа или социология (учение Всемира) // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 58.
- ³⁸ Там же. С. 63.
- ³⁹ См.: Семенова С.Г. Вера, пришедшая в «разум истины». Путь (международный философский журнал). № 2. С. 213.
- ⁴⁰ Философский энциклопедический словарь. М., 1997. С. 316.
- ⁴¹ Мамлеев Ю.В. Судьба бытия // Вopr. философии. 1993. № 10. С. 178.
- ⁴² Солодин А. Указ. соч. С. 46.
- ⁴³ Мамлеев Ю.В. Указ. соч. С. 170.
- ⁴⁴ Кисель А. Кладезь бездны. Ч. 2. М., 1992. С. 4.
- ⁴⁵ Солодин А. Указ. соч. С. 2.
- ⁴⁶ Там же. С. 40.
- ⁴⁷ См.: Аверьянов В. Азбука школы русской йоги (рукопись).
- ⁴⁸ Гроф С. За пределами мозга. М., 1993. С. 62.
- ⁴⁹ Солодин А. Указ. соч. С. 1.
- ⁵⁰ Там же. С. 2.
- ⁵¹ Подводный А. Возвращенный оккультизм, или Повесть о тонкой семерке. Воронеж, 1993. С. 6.
- ⁵² Самофалова Э.Л. Тайны белой магии, или Чудесный ключ. М., 1993. С. 10.
- ⁵³ См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 3—4.

- ⁵⁴ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 691—692.
- ⁵⁵ Флоровский Г. Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 316.
- ⁵⁶ Там же. С. 317.
- ⁵⁷ Кураев А. Пантеизм и монотеизм // Вопр. философии. 1996. № 6. С. 68.
- ⁵⁸ Флоровский Г. Указ. соч. С. 314.
- ⁵⁹ Там же.
- ⁶⁰ Кураев А. Указ. соч. С. 50.
- ⁶¹ Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни. М., 1997. С. 71.
- ⁶² Там же. С. 49.
- ⁶³ См.: Русская философия: Словарь. М., 1995. С. 100—101.
- ⁶⁴ Биbihин В.В. Философия и религия // Вопр. философии. 1992. № 7. С. 42.
- ⁶⁵ Хоружий С.С. Диптих безмолвия. М., 1991. С. 61—62.
- ⁶⁶ Иванов О.Е. Метафизика в богословской перспективе. СПб., 1999. С. 427.
- ⁶⁷ Лосев А.Ф. Самое само // Соч. М., 1999. С. 507—510.
- ⁶⁸ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 29.
- ⁶⁹ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 616.
- ⁷⁰ Мерло-Понти М. В защиту философии. М., 1996. С. 7.
- ⁷¹ Фихте И.Г. Указ. соч. С. 57.
- ⁷² Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Соч. М., 1990. С. 460.
- ⁷³ Ильин И.А. Религиозный смысл философии // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 59.
- ⁷⁴ Мерло-Понти М. В защиту философии. М., 1996. С. 43.
- ⁷⁵ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 230—231.
- ⁷⁶ Кураев А. Указ. соч. С. 36.
- ⁷⁷ Мясникова Л.А., Нагевичене В.Я. Опыт: обретение открытости и откровения. Екатеринбург, 1997. С. 13.
- ⁷⁸ О вере и нравственности по учению православной Церкви. М., 1991. С. 19.
- ⁷⁹ Ильин И.А. Религиозный смысл философии // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 51.
- ⁸⁰ Биbihин В.В. Философия и религия // Вопр. философии. 1992. С. 36.
- ⁸¹ Ильин И.А. Указ. соч. С. 39.
- ⁸² Биbihин В.В. Указ. соч. С. 34.
- ⁸³ Франк С.Л. Указ. соч. С. 559.
- ⁸⁴ Биbihин В.В. Философия и религия // Вопр. философии. 1992. № 7. С. 42.
- ⁸⁵ Там же. С. 43.
- ⁸⁶ Хоружий С.С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 130.
- ⁸⁷ Маритен Ж. Философ в мире. М., 1994. С. 8.
- ⁸⁸ Стэйс У.Т. Мистицизм и человеческий разум // Архетип (философский психоаналитический журнал). 1996. № 3—4. С. 54.
- ⁸⁹ Там же. С. 54.
- ⁹⁰ Митрополит Антоний Сурожский. Беседы о молитве. СПб., 1996. С. 9—10.
- ⁹¹ Стэйс У.Т. Указ. соч. С. 54.
- ⁹² Мясникова Л.А., Нагевичене В.Я. Опыт: обретение открытости и откровения. Екатеринбург, 1997. С. 63.
- ⁹³ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 8—9.
- ⁹⁴ Мясникова Л.А., Нагевичене В.Я. Указ. соч. С. 80.
- ⁹⁵ Хоружий С.С. Диптих безмолвия. М., 1991. С. 61.
- ⁹⁶ Лосский В.Н. Предание и предания // Кураев А. Традиция, Догмат, Обряд: Апологетический очерк. М., 1995. С. 384.
- ⁹⁷ Лосский В.Н. Указ. соч. С. 387.
- ⁹⁸ Щербинин М.Н. Горизонты России: литература, философия и жизнь // Взаимопонимание культур. Сб. науч. трудов. Вып. 1. Тюмень, 1998. С. 24.

- ⁹⁹ Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 137.
¹⁰⁰ Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998. С. 24.

ГЛАВА II

- ¹ *Философский энциклопедический словарь*. М., 1997. С.274.
² Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 223.
³ Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни. М., 1997. С. 17.
⁴ Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М., 1997. С. 362.
⁵ Гайденко П.П. Указ. соч. С. 276.
⁶ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М., 1993. С.205.
⁷ Костецкий В.В. Человек в экстазе. Опыт философского познания. Ч. 1. Тюмень, 1996. С. 20—21.
⁸ Лосский В.Н. Указ. соч. С. 200—201.
⁹ Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни. М., 1997. С. 7—11.
¹⁰ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 12.
¹¹ Панарин А.С. Политология. М., 1997. С. 74—92.
¹² Иванов О.Е. Метафизика в богословской перспективе. СПб., 1999. С. 172.
¹³ Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни. М., 1997. С. 34.
¹⁴ Лосский В.Н. Указ. соч. С. 200.
¹⁵ Бубер М. Я и Ты. М., 1993. С. 64.
¹⁶ Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века. М., 1997. С. 257.
¹⁷ Л.Карсавин напишет: «Если есть Бог, то нет твари, если есть тварь, то нет Бога». См.: Карсавин Л.П. О личности // Религиозно-филос. соч. Т. 1. М., 1992. С. 185.
¹⁸ Тарнас Р. История западного мышления. М., 1995. С. 294.
¹⁹ Хайдеггер упрекает в «забвении бытия» классическую метафизику, хотя П.П.Гайденко справедливо замечает, что она не стремилась отождествлять бытие и сущее, так как сама начиналась с различения эмпирических вещей и сверхчувственного бытия (платоновские «идеи», аристотелевские «формы», «Единое» неоплатоников). (См.: Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века. М., 1997. С. 387—388).
²⁰ Бибихин В.В. Узнай себя. СПб., 1998. С. 9.
²¹ Хайдеггер говорит, что делать этого не надо, так как пред-понимание есть изначально открытость «тут-бытия», благодаря которой и возможно само познание. (См.: Гайденко П.П. Указ. соч. С. 372). Да освободить познание от человечески-привнесенных смыслов вряд ли и возможно, как показывают в своих работах Кун, М.Фуко и другие современные философы.
²² Иванов О.Е. Метафизика в богословской перспективе. СПб., 1998. С. 240.
²³ Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути: М.Пруст. «В поисках утраченного времени». СПб., 1997. С. 14.
²⁴ Мерло-Понти М. В защиту философии. М., 1996. С. 41.
²⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 127.
²⁶ Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни. М., 1997. С. 7—11.
²⁷ Бубер М. Я и Ты. М., 1993. С. 18.
²⁸ Там же. С. 14.
²⁹ Мясникова Л.А., Нагевичене В.Я. Опыт: обретение открытости и откровения. Екатеринбург, 1997. С. 53.
³⁰ Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни. М., 1997. С. 12.
³¹ См.: Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 286—287.
³² Цит. по: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 225.

- ³³ Там же. С. 202.
- ³⁴ Там же. С. 203.
- ³⁵ Теплоту, личностные отношения Бога и человека передает притча, которую приводит М.Бубер. «Внук равви Баруха Иехиэль как-то играл с одним мальчиком в прятки. Он хорошо спрятался и ждал, покада приятель его найдет. Подождав довольно долго, он вылез из своего укрытия, но другого мальчика нигде не было видно. Иехиэль понял, что тот не искал его с самого начала. Заплавав, он побежал к деду и пожаловался на своего товарища. И тогда на глазах равви Баруха тоже выступили слезы, и он сказал: «Бог говорит то же самое: «Я укрылся, но никто не хочет искать Меня» (Бубер М. Хасидские предания. М., 1997. С. 103).
- ³⁶ Франк С.Л. Крушение кумиров. // Соч. М., 1990. С. 113—161.
- ³⁷ Бубер М. Я и Ты. М., 1993. С. 8
- ³⁸ Лосский В.Н. Указ. соч. С. 214.
- ³⁹ Там же. С. 217.
- ⁴⁰ Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности. М., 1999. С. 218.
- ⁴¹ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 1. СПб., 1996. С. 543.
- ⁴² Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века. М., 1997. С. 250.
- ⁴³ Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности. М., 1999. С. 217.
- ⁴⁴ Там же. С. 219.
- ⁴⁵ Федоров Ю.М. Сумма антропологии. Кн. 1. Новосибирск, 1994. С. 8.
- ⁴⁶ Библихин В.В. Узнай себя. СПб., 1998. С. 7.
- ⁴⁷ Там же. С. 139.
- ⁴⁸ Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности. М., 1999. С. 224—225.
- ⁴⁹ Бубер М. Я и Ты. М., 1993. С. 26.
- ⁵⁰ Библихин В.В. Указ. соч. С. 119.
- ⁵¹ Троицкий С.В. Философия христианского брака. Киев, 1996. С. 58.
- ⁵² Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 92.
- ⁵³ Свет первый — Свет Неприступный, то есть Бог. Свет второй — ангелы, как соучастие первому Свету. И Свет третий — человек, озаренный Первообразным Светом.
- ⁵⁴ Лосский В.Н. Указ. соч. С. 93.
- ⁵⁵ В «Невидимой брани» мы читаем: «Знай, что в этой невидимой брани, две воли, сущие в нас, воюют между собою: одна принадлежит разумной части души, и поэтому называется волею разумною, высшею, а другая принадлежит чувственной нашей части, и поэтому называется волею чувственною, низшею» (См.: Невидимая брань. Блаженной памяти старца Никодима Святогорца. Л., 1991. С. 44).
- ⁵⁶ Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998. С. 168.
- ⁵⁷ Гуревич П.С. Философская антропология Мартина Бубера // Бубер М. Я и Ты. М., 1993. С. 166.
- ⁵⁸ Бубер М. Я и Ты. М., 1993. С. 29—30.
- ⁵⁹ Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни. М., 1997. С. 17.
- ⁶⁰ Епископ Александр (Семенов-Тянь-Шанский). Православный катехизис. М., 1990. С. 12.
- ⁶¹ Павлов А.В. О срединнообразующей роли отдельно стоящего дерева. (К проблеме межкультурного периода) // Взаимопонимание культур. Сб. науч. тр. Вып. 1. Тюмень, 1998. С. 10.
- ⁶² Современный философский словарь. М., Бишкек, Екатеринбург, 1996. С. 145.
- ⁶³ Муравьев И.Б. Экзистенциальный диалог в современной ментальности. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тюмень, 1998. С. 13.
- ⁶⁴ Федоров Ю.М. Сумма антропологии. Кн. 1. Новосибирск, 1994. С. 6.
- ⁶⁵ Лосев А.Ф. Самое само // Соч. М., 1999. С. 584—615.
- ⁶⁶ Бубер М. Я и Ты. М., 1993. С. 39.
- ⁶⁷ См.: Блажевич Н.В. Онтология диалога // Взаимопонимание культур. Сб. науч. тр. Вып. 1. Тюмень, 1998. С. 27.
- ⁶⁸ Библихин В.В. Указ. соч. С. 343.
- ⁶⁹ Бубер М. Указ. соч. С. 26.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века. М., 1997. С. 155.

⁷² См.: Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути: М.Пруст. «В поисках утраченного времени». СПб., 1997. С. 18.

⁷³ Розанов В.В. Несовместимые контрасты жития. М., 1990. С. 419.

⁷⁴ См.: Гайденко П.П. Указ. соч. С. 25.

⁷⁵ Руднев В.П. Словарь культуры XX века. Ключевые понятия и тексты. М., 1998. С. 118—119.

⁷⁶ Бибихин В.В. Узнай себя. СПб., 1998. С. 419.

⁷⁷ См., напр: Зубков Н.Н. Диалог о диалоге // Мировое древо (Международный журнал по теории и истории мировой культуры). М., 1992. С. 160.

⁷⁸ Мерло-Понти М. В защиту философии. М., 1996. С. 25.

⁷⁹ Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни. М., 1997. С. 59.

⁸⁰ Платон. Диалоги. М., 1986. С. 105.

⁸¹ Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 105.

⁸² Лосев А.Ф. Самое само. М., 1999. С. 537.

⁸³ Шеллинг Ф.В.Й. Указ. соч. С. 275.

⁸⁴ Лосев А.Ф. Самое само. М., 1999. С. 542.

⁸⁵ Павлов А.В. О преобразующей роли отдельно стоящего дерева. (К проблеме межцивилизационного периода) // Взаимопонимание культур. Сб. науч. тр. Вып 1. Тюмень, 1998. С. 7.

ГЛАВА III

¹ Афанасьев А.Н. Древо жизни. М., 1982. С. 65.

² Стронтели мостов в ряде традиций образовывали особую не только профессиональную, но и конфессиональную группу, входящую в жреческий корпус. (См. Мифы народов мира: Энцикл.: В 2 т. Т. 2. С. 177).

³ Там же. С.33.

⁴ М.Волошин пишет, что меч был прообразом человеческого сознания, которое все познаваемое рассекает на два конечных противоречия, на две антиномии. Считалось, что меч обладает магическими свойствами и является как бы живым существом. В описи оружия Людовика VIII против меча, носящего имя Лансело-дю-Лак, стоит сноска: «Про него утверждают, что он фея». Меч как оружие избранных мог выступать только против меча. Фламандская хроника говорит о рыцарях, которые предпочли погибнуть, встретившись с крестьянами, чем обнажить мечи против вил и кос. (См.: Волошин М. Лики творчества. Л., 1989. С. 166—167).

⁵ В мифологическом сознании возникают образы, бросающие вызов смерти: например, Лебедь, который, умирая, взмывает вверх и поет свою прощальную песню. Символами преодоления смерти традиционно считались можжевеловый, кедр, кипарис.

⁶ См.: Мифы народов мира. С. 50.

⁷ Так, распространенным является образ злонамеренной и скрытной Лисы (интересно, что в мифах народов мира Лису часто наделяли магическими способностями).

⁸ Афанасьев А.Н. Древо жизни. М., 1982. С. 403—405.

⁹ Соловьев В.С. Литературная критика. М., 1990. С. 183.

¹⁰ Там же. С. 112—113.

¹¹ Волошин М. Лики творчества. Л., 1989. С. 111.

¹² Соловьев В.С. Указ. соч. С. 203.

¹³ Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 78.

¹⁴ Лосев А.Ф. Самое само // Соч. М., 1999. С. 460.

¹⁵ Бимель В. Мартин Хайдеггер, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни. Челябинск, 1998. С. 15.

¹⁶ Руднев В.П. Словарь культуры XX века. М., 1998. С. 55.

¹⁷ Иванов О.Е. Метафизика в богословской перспективе. СПб., 1999. С. 246.

- ¹⁸ *Добротолюбие*. Т. 1. М., 1992. С. 369.
- ¹⁹ *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 244.
- ²⁰ У Платона в «Тимее» идеи есть сфера самого сокровенного истинного бытия (даже «боги» находятся ниже). По образцу идей Демиург извечно устрояет мир. В неоплатонизме идеи суть мысли божественного разума, того «нуса», который является эманацией Абсолюта. Патристика настаивает на том, что Сущность Бога превышает Божественные идеи. Считать иначе — значило бы принизить Бога как Творца. Мир есть поистине «другой сюжет» (См.: *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 228).
- ²¹ См.: *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 156—157.
- ²² *Мамардашвили М.К.* Психологическая топология пути: М.Пруст. «В поисках утраченного времени». СПб., 1997. С. 37.
- ²³ *Лосский В.Н.* Указ. соч. С. 255.
- ²⁴ Там же. С. 244—246.
- ²⁵ *Фихте И.Г.* Наставление к блаженной жизни. М., 1997. С. 47.
- ²⁶ *Лосский В.Н.* Указ. соч. С. 139.
- ²⁷ См.: *Беседы (омилии)* святителя Григория Паламы. Ч. 3. М., 1993. С. 15.
- ²⁸ См.: *Шмеман А.* Евхаристия. Таинство Царства. М., 1992. С. 69.
- ²⁹ *Лосский В.Н.* Указ. соч. С. 121.
- ³⁰ Там же. С. 116.
- ³¹ Там же. С. 235.
- ³² *Гайденоко П.П.* Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века. М., 1997. С. 335.
- ³³ *Мясникова Л.А., Нагевичене В.Я.* Опыт: обретение открытости и откровения. Екатеринбург, 1997. С. 65.
- ³⁴ *Лосский В.Н.* Указ. соч. С. 204.
- ³⁵ *Лосев А.Ф.* Самое само // Соч. М., 1999. С. 472.
- ³⁶ *Франк С.Л.* Соч. М., 1990. С. 207.
- ³⁷ Там же. С. 220.
- ³⁸ *Лосев А.Ф.* Самое само // Соч. М., 1999. С. 462.
- ³⁹ *Мерло-Понти М.* В защиту философии. М., 1996. С. 45.
- ⁴⁰ *Федоров Ю.М.* Сумма антропологии. Кн. 1. Новосибирск, 1994. С. 33.
- ⁴¹ См.: *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 137.
- ⁴² *Кузанский Н.* Апология ученого незнания // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1979. С. 10.
- ⁴³ *Бахляр Г.* Психоанализ огня. М., 1993. С. 238.
- ⁴⁴ *Бибихин В.В.* Узнай себя. СПб., 1998. С. 293.
- ⁴⁵ *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 144.
- ⁴⁶ *Костецкий В.В.* Человек в экстазе. Опыт философского познания. Ч. 1. Тюмень, 1996. С. 51.
- ⁴⁷ *Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. М., 1992. С. 166.
- ⁴⁸ *Фихте И.Г.* Наставления к блаженной жизни. М., 1997. С. 11.
- ⁴⁹ *Розанов В.В.* Несовместимые контрасты жития. М., 1990. С. 427.
- ⁵⁰ См.: *Чанышев А.* Трактат о небытии // АУМ. № 4. Синтез мистических учений Запада и Востока. Эзотерическое общество Нью-Йорка, 1990. С. 317.
- ⁵¹ *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 88—89.
- ⁵² *Бибихин В.В.* Узнай себя. С. 391.
- ⁵³ *Федоров Ю.М.* Сумма антропологии. Кн. 1. Новосибирск, 1994. С. 26—27.
- ⁵⁴ *Экхарт М.* Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991. С. 102—104.
- ⁵⁵ *Федоров Ю.М.* Указ. соч. С. 109.
- ⁵⁶ *Рикер П.* Герменевтика. Этика. Политика. (Московские лекции и интервью). М., 1995. С. 36.
- ⁵⁷ *Иванов О.Е.* Метафизика в богословской перспективе. СПб., 1999. С. 253.
- ⁵⁸ *Федоров Ю.М.* Указ. соч. С. 308.

- ⁵⁹ Там же. С. 314.
⁶⁰ Там же. С. 316.
⁶¹ Там же.
⁶² Бубер М. Я и Ты. М., 1993. С. 50.
⁶³ См.: Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века. М., 1997. С. 341.
⁶⁴ Бибихин В.В. Узнай себя. СПб., 1998. С. 283.
⁶⁵ Федоров Ю.М. Указ. соч. С. 200.
⁶⁶ См.: «Топор как аргумент атеиста» // Радонеж (православное обозрение). 1999. № 5—6. (89). С. 13—15.
⁶⁷ Хайдеггер пишет: «Тень есть открытое, хотя и не прозрачное свидетельство о внутреннем свечении». (Цит. по: П.П.Гайденко. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века. М., 1997. С. 344).
⁶⁸ Бибихин В.В. Узнай себя. СПб., 1998. С. 452.
⁶⁹ Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути: М.Пруст. «В поисках утраченного времени». СПб., 1997. С. 44.
⁷⁰ Федоров Ю.М. Указ. соч. С. 103.

ГЛАВА IV

- ¹ Федоров Ю.М. Сумма антропологии. Кн. 1. Новосибирск, 1994. С. 346.
² Ильин И.А. Путь духовного обновления // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 100.
³ Ильин И.А. Религиозный смысл философии // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 22.
⁴ Ильин И.А. Путь духовного обновления. // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 119.
⁵ Беркли Дж. Алкифрон, или Мелкий философ. Работы разных лет. СПб., 1996. С. 29.
⁶ Там же. С. 249.
⁷ См.: Худякова Г.П. Самобытность русской философии: проблема мировоззренческого поступка. Тюмень, 1997. С. 6—15.
⁸ Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 112.
⁹ Марсель Г. Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему // Марсель Г. Трагическая мудрость философии. М., 1995. С. 79.
¹⁰ Там же. С. 17.
¹¹ Франк С.Л. Этика нигилизма // Соч. М., 1990. С. 104.
¹² Там же. С. 82.
¹³ Беркли Дж. Указ. соч. С. 96.
¹⁴ Там же. С. 97.
¹⁵ Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века. М., 1997. С. 121.
¹⁶ Антирелигиозная направленность иронии становится очевидна, при ее интерпретации в качестве «магического отношения к действительности» (от его — «говорить» в смысле заговора). (См.: Лосев А.Ф. Эстетика и искусство. М., 1966. С. 54—85). Укажем также на оценку М.М.Бахтина смеховой народной культуры Средневековья как культуры антирелигиозной (См. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 11). Весьма симптоматичным в этом смысле является и мнение известного «художника-provokatora» Авдея Тер-Оганяна, устраивающего кошунственные акции, в чем он видит некий иронический смысл: «Ведь человек стал современным тогда, когда сказал, что Бога нет, либо вошел с ним в некие иные неортодоксальные отношения. Есть художники, провозглашающие себя религиозными, но я понимаю это прежде всего как игру. На мой взгляд, они-то как раз и должны были бы делать некие богохульные произведения: ведь это некая карнавальная традиция, освобождающая тебя от табу. А иначе как?» (Мироненко В. Травматология духа // Художественный журнал. 1998. № 19—20. С. 99).
¹⁷ См.: Гегель. Эстетика. Т. 1. М., 1968. С. 73.
¹⁸ Карасев Л.В. Философия смеха. М., 1996. С. 19.
¹⁹ Там же. С. 24.

- ²⁰ *Аристотель*. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. Минск, 1998. С. 1070.
- ²¹ *Зарубежная литература XIX века. Романтизм. Хрестоматия историко-литературных материалов*. М., 1990. С. 38.
- ²² *Шлегель Ф.* Эстетика. Философия. Критика: В 2 т. Т. 2. М., 1983. С. 361—362.
- ²³ *Камю А.* Бунтующий человек. М., 1990. С. 51. (Верующий человек в сокровенном сочетании свободы и благодати, свободы и Промысла Божия, иронии не усматривает).
- ²⁴ *Черданцева И.В.* Ирония как метод философствования. Дис. ... канд. филос. наук. Тюмень, 1998. С. 3.
- ²⁵ См.: *Черданцева И.В.* Указ. соч. С. 23. (Наряду с пониманием свободы как полного произвола в духе Ж.-П.Сартра или Н.А.Бердяева в философии есть иная ее интерпретация, представленная, например, И.Кантом и, конечно же, православной философией, для которой быть свободной и быть с Богом — суть одно и то же, поскольку без Бога нет полноты бытия и вообще нет жизни).
- ²⁶ *Зарубежная литература XX века. Романтизм*. М., 1990. С. 85—86.
- ²⁷ *Черданцева И.В.* Указ. соч. С. 101—102.
- ²⁸ *Архимандрит Платон*. Православное нравственное богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 202.
- ²⁹ Там же. С. 198.
- ³⁰ *Зеньковский В.В.* Основы православной философии. М., 1997. С. 44.
- ³¹ *Кузанский Н.* О неинном // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1980. С. 230.
- ³² *Ильин И.А.* Религиозный смысл философии // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 56.
- ³³ Там же. С. 85.
- ³⁴ *Кузанский Н.* Апология ученого незнания // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1979. С. 9.
- ³⁵ Там же. С. 22.
- ³⁶ *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 144.
- ³⁷ *Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура*. М., 1996. С. 232—239.
- ³⁸ Следует заметить, что для человека истинно верующего, конечно, не существует какой-то отдельной религиозной деятельности: до обеда играл в шашки, потом гулял, потом занялся «религиозной деятельностью». Для него все религиозно и нет ничего внерелигиозного, так как всему бытие дает Бог.
- ³⁹ *Зарин С.М.* Указ. соч. С. 270.
- ⁴⁰ *Троицкий С.В.* Философия христианского брака. Киев, 1996. С. 82.
- ⁴¹ *Зарин С.М.* Указ. соч. С. 130.
- ⁴² Св. Григорий Нисский пишет, что «змий показался жене достойным доверия, когда сделал блистательной внешнюю видимость и при вкушении заворожил ее чувственным удовольствием» (*Нисский Григорий*. Об устройении человека. СПб., 1995. С. 66).
- ⁴³ *Архимандрит Платон*. Православное нравственное богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 200.
- ⁴⁴ Там же. С. 199.
- ⁴⁵ Там же. С. 203.
- ⁴⁶ *Булгаков С.Н.* Тихие думы. М., 1996. С. 393.
- ⁴⁷ Там же. С. 325.
- ⁴⁸ См.: *Гайденок П.П.* Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века. М., 1997. С. 72. Скорее всего, превращение боли художника в чужую радость — это лишь иллюзия. Так, литература, созданная алкоголиками и наркоманами, по сути дела, транслирует душевную тьму и одержимость пороком, и «радость» приобщения к чужой боли легко может стать эстетической ловушкой, вовлекающей человека во зло.
- ⁴⁹ *Худякова Г.П.* Самобытность русской философии: проблема мировоззренческого поступка. Тюмень, 1997. С. 14.
- ⁵⁰ Там же. С. 15.
- ⁵¹ *Сидоренко А.* Религиозный призыв русской философии // Сибирская православная газета. 1999. № 3. С. 5.

⁵² «Здесь все живет и создается во мне, всемогущем Любовью, или — сам я живу во всем и все создаю, как безмерно-могучая и гармоничная жизнь-Любовь». (*Карсавин Л.П. Малые сочинения.* СПб., 1994. С. 112).

⁵³ *Августин А. Исповедь.* М., 1991. С. 71.

⁵⁴ *Нибур Р. Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура.* М., 1996. С. 271.

⁵⁵ Там же. С. 272.

⁵⁶ Преподобный Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. М., 1993. С. 109—115.

⁵⁷ *Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. // Ильин И.А. Путь к очевидности.* М., 1993. С. 77—81.

⁵⁸ См.: *Митрополит Антоний Сурожский. Беседы о молитве.* СПб., 1996.

⁵⁹ См.: *Суровягин С.П. Философия В.Соловьева и эзотерические учения.* Тюмень, 1998. С. 18.

⁶⁰ *Гвардини Р. Конец Нового Времени // Феномен человека: Антология.* М., 1993. С. 240 — 296.

⁶¹ *Фуко М. Рождение клиники.* М., 1998. С. 295.

⁶² *Ерофеев В. «Все и вся будут плыть по течению...» // Искусство кино.* 1994. № 4. С. 6.

ГЛАВА V

¹ *Эри В.Ф. Соч. М., 1991. С. 31.*

² *Августин А. Исповедь. М., 1991. С. 82.*

³ *Беркли Дж. Алкифрон, или Мелкий философ. СПб., 1996. С. 114.*

⁴ Там же. С. 112—113.

⁵ *Бибихин В.В. Узнай себя. СПб., 1998. С. 415.*

⁶ *Плотин. Эннеады. Киев, 1995. С. 233.*

⁷ *Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 33.*

⁸ Там же. С. 36.

⁹ Там же. С. 39.

¹⁰ *Философский энциклопедический словарь. М., 1997. С. 304.*

¹¹ Там же. С. 292.

¹² *Чистякова М.Г. Утопия «чистого сознания» в искусстве авангарда. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тюмень, 1999. С. 1*

¹³ Гегель полагал, как уже говорилось выше, что бытие и ничто есть чистые абстракции, тождественные по содержанию. Их синтезом является становление.

¹⁴ П.Флоренский пишет, что, согласно этой точке зрения, Творец материального мира есть низшее начало (Демидур гностиков, Адонаи люцефиристов и проч.). Ему остается тело, а душа в страхе бежит прочь к «белому Богу» люцефиристов или просто к «Богу». То есть необходимым для человека является бегство от материи. Конечно, согласно такому воззрению, Искупление невозможно, так как нельзя и не нужно спасать то, что по природе своей есть зло. (*Флоренский П. Спиритизм как антихристианство // Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 132.*)

¹⁵ *Хоружий С.С. Диптих безмолвия. М., 1991. С. 3.*

¹⁶ *Кузанский Н. О неинном // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1980. С. 224.*

¹⁷ Там же. С. 237.

¹⁸ *Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 55.*

¹⁹ Там же. С. 206.

²⁰ Кант считал невозможным мыслить трансцендентное. Фихте же, напротив, указывал на диалектику, с помощью которой возможно постигнуть недостижимое для рассудка, что делает Бога постижимым и имманентным.

²¹ *Лосский В.Н. Указ. соч. С. 23—25.*

²² *Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. СПб., 1996. С. 9—10.*

- ²³ Кузанский Н. О неинном // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1980. С. 188.
- ²⁴ Там же. С. 191.
- ²⁵ Там же. С. 201.
- ²⁶ Лосский В.Н. Указ. соч. С. 202.
- ²⁷ Мясникова Л.А., Нагевичене В.Я. Опыт: обретение открытости и откровения. Екатеринбург, 1997. С. 29, С. 79.
- ²⁸ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Paris, 1989. С. 5.
- ²⁹ Козловски П. Культура постмодерна: общественно-культурные последствия технического развития. М., 1997. С. 29.
- ³⁰ Августин А. Исповедь. М., 1991. С. 53.
- ³¹ Лосский В.Н. Указ. соч. С. 209.
- ³² Там же. С. 214.
- ³³ Там же.
- ³⁴ Там же. С. 268.
- ³⁵ Хоружий С.С. Диптих безмолвия. М., 1991. С. 80—81.
- ³⁶ Лосский В.Н. Указ. соч. С. 85.
- ³⁷ Осипов А.И. Об индивидуальном религиозном откровении // Москва. 1997. № 6. С. 184—188.
- ³⁸ Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века. М., 1997. С. 230.
- ³⁹ Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 302.

ГЛАВА VI

- ¹ Библихин В.В. Узнай себя. СПб., 1998. С. 69.
- ² Солодин А. Жизнь как онтологическая игра и путь спасения (Рукопись). М., 1991. С. 2.
- ³ Там же. С. 3.
- ⁴ Там же. С. 4.
- ⁵ Таким образом, А.Солодин довольно выпукло намечает черты утопии, ищущей в доисторических временах некий идеал. И для античных мыслителей счастливая эпоха человечества — «золотой век», «век Кроноса» — была в прошлом. Христианство же устремлено вперед, так как для христиан обетованное время впереди. Состояние Адама не было идеальным человеческим состоянием: святоотеческая литература указывает, что Адам имел огромный потенциал своего духовного развития, свободную волю и повеление стать богом по благодати, выполнить именно свое, человеческое предназначение, с чем он не справился.
- ⁶ Солодин А. Указ. соч. С. 24.
- ⁷ Там же. С. 2.
- ⁸ Гвардини Р. Конец Нового времени // Феномен человека. М., 1993. С. 265.
- ⁹ Там же. С. 274.
- ¹⁰ Там же. С. 257.
- ¹¹ Понятие «скрытое» коррелирует с понятием «случайное». Так, Демокрит, заменивший сокровенность скрытостью от глаза мельчайших атомов вводит и понятие случая, на котором держится мир — ведь нет, по его мнению, ничего, кроме пустоты и атомов, соединяющихся в произвольном порядке.
- ¹² Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1997. С. 96.
- ¹³ Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М., 1997. С. 96.
- ¹⁴ Костецкий В.В. Человек в экстазе. Опыт философского познания. Ч. 1. Тюмень, 1996. С. 217—218.
- ¹⁵ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 242.
- ¹⁶ О вере и нравственности по учению православной церкви. М., 1991. С. 70—71.
- ¹⁷ Там же. С. 72.
- ¹⁸ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., Ростов-на-Дону, 1992, С. 145.

¹⁹ Там же. С. 150.

²⁰ *Иоанн Максимович*. Илиотропион. М., 1994. С. 340.

²¹ *Григорий Нисский*. Об устроении человека. СПб., 1995. С. 15—16.

²² То, как Адам понимал природу, становится ясным из слов св. Григория Паламы: «Стремящийся исследовать волю Божию, познавший о каждой вещи, ради чего она произведена Творцом вселенной, и обращающийся с ней согласно Божьей воле, вот у кого знания всего в мире, вот кто истинный философ и совершенный человек. (*Григорий Палама*. Триады в защиту святочно-безмолствующих. М., 1995. С. 122). Разумеется, любое познание есть дар Духа Святого. Но познание может быть в различной степени благодатным, в различной степени глубоким. Поэтому и имеет смысл разграничить подлинное понимание в Духе Святом как сверхприродный благодатный Дар и внешнее знание, как упражнение горделивого «чистого разума». Такое познание мира и развивается в основном после грехопадения. «И египтяне, изобретатели геометрии, и халдеи, почитатели астрономии, изобретали и почитали их не для цели богопознания; нет, они воздвигли в них как бы чудовищную стену между Богом и людьми; гордясь своими науками, они направили на звезды почитание, которым люди обязаны Богу и, урвав у звезд приписывали причину всего сущего и возникающего» (Указ. соч. С. 129).

²³ *Булгаков С.Н.* Свет не вечерний. С., 1994. С. 270.

²⁴ Старец Силуан говорил, что к животным не должно иметь пристрастия, но должно только иметь сердце, милующее всякую тварь. (*Старец Силуан*. Жизнь и поучения. М., Минск, 1991. С. 88)

²⁵ *Симеон Новый Богослов*. Творения. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1993. С. 226.

²⁶ Святые отцы в любом действии Бога по отношению к человеку всегда подчеркивают момент педагогический. Святой Иоанн Дамаскин пишет: «Но и теперь — не бесполезно сношение со зверями, наполняющее человека ужасом и приводящее его к познанию и призыванию Бога, Который его сотворил. Сверх того, после преступления, произошло из земли терние. Согласно с изречением Господним, по которому даже с приятностью розы соединено вместе терние, приводящее нас к воспоминанию о преступлении, по причине которого земля была осуждена на произведение для нас терний и волчков» (*Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М., 1992. С. 145—146).

²⁷ *Хоружий С.С.* Исихазм, богочеловечество, ноогенез и немного о нашем обществе // Русский космизм и ноосфера: Тез. докл. всесоюз. конф. М., 1989. Ч. 1. С. 152—162.

²⁸ *Костецкий В.В.* Человек в экстазе. Опыт философского познания. Ч.1. Тюмень, 1996. С.219.

²⁹ Может быть, если бы не Промысл Божий, его «незаконные и невидимые действия», человек давно бы уничтожил и всю природу и себя самого.

³⁰ *Гурина М.* Философия. М., 1998. С. 345.

³¹ *Эспиноза А.Сервера*. Кто есть человек? Философская антропология // Это человек: Антология. М., 1991. С. 96.

ГЛАВА VII

¹ *Гайденок П.П.* Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века. М., 1991. С. 7

² Августин говорит: «Собери меня, в рассеянии и раздробленности своей отвращающегося от Тебя» (*Августин А.* Исповедь. М., 1991. С. 74).

³ *Хоружий С.С.* Диптих безмолвия. М., 1991. С.36.

⁴ *Гайденок П.П.* Указ. соч. С. 222—228.

⁵ *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 253.

⁶ *Канетти Э.* Масса и власть. М., 1997. С. 314.

⁷ *Левинас Э.* Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998. С. 95.

⁸ См.: *Монархия для России* // Радонеж (православное обозрение). 1999. № 9—10. С. 12—13.

- ⁹ Руднев В.П. Словарь культуры XX века. Ключевые понятия и тексты. М., 1998. С. 13.
- ¹⁰ Николаева О. Православие и творчество // Радонеж (православное обозрение). 1988. № 11. С. 10.
- ¹¹ Там же. С. 13.
- ¹² Там же. С. 10.
- ¹³ Зачастую современная гуманитарная мысль пугает возможностью превращения человека в машину, что, наверное, было бы не так уж и плохо, ибо полностью стать машиной человек все равно бы не смог, имея в себе Образ Божий, но став «полумашинной» скорее бы осознал, что работать он может лишь от одного источника энергии, имя которому — Бог.
- ¹⁴ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 230.
- ¹⁵ Там же. С. 233.
- ¹⁶ С.С.Хоружий интересно ставит проблему времени применительно к экстазу и феории. Экстаз, по его мнению, есть уничтожение времени, тогда как феория есть вхождение во «всевременность», которая и есть причастность к Вечности Бога Живого (Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 159—160).
- ¹⁷ Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. Собр. соч. Т. 1. М., 1994. С. 23—104.
- ¹⁸ Руднев В.П. Указ. соч. С. 60.
- ¹⁹ Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998. С.95.
- ²⁰ Там же. С. 38—39.
- ²¹ Юнг К.-Г. Проблема души современного человека // Это человек: Антология. М., 1995. С. 25.
- ²² Лосский В.Н. Указ. соч. С. 232.
- ²³ Кузанский Н. О неинном // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1980. С. 233.
- ²⁴ Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути: М.Пруст. В поисках утраченного времени. СПб., 1997. С. 7.
- ²⁵ Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998. С. 95.
- ²⁶ «Тоска любви, которую поэты всех времен неутомимо воспевали на разные и бесконечные лады и которой все-таки не исчерпали, которая даже не под силу их изобразительной мощи; это тоска, которая с обладанием определенной женщиной соединяет представления о бесконечном блаженстве и невыразимую печаль соединяет с мыслью, что такое обладание недостижимо, — эта тоска и эта печаль любви не могут почерпать своего содержания из потребностей какого-нибудь эфемерного индивидуума: нет, это вздох гения рода, который видит, что здесь ему суждено обрести или потерять незаменяемое средство для своих целей и потому он глубоко стонет» (Шопенгауэр А. Метафизика половой любви // Избр. произв. Ростов н/Д. 1997. С. 447).
- ²⁷ Троицкий С.В. Философия христианского брака. Киев, 1996. С. 14.
- ²⁸ Там же. С. 26.
- ²⁹ Там же. С. 27.
- ³⁰ Там же. С. 34.
- ³¹ Там же. С. 41.
- ³² См., напр.: Прикладная этика и управление нравственным воспитанием. Томск, 1980. С. 21—60.
- ³³ Буркин А. Начало. М., 1997. С. 14.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

- ¹ Козырев Ф.Н. Испытание и победа святого Иова. СПб., 1997. С. 117.
- ² Там же. С. 140.
- ³ Там же. С. 142.
- ⁴ Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 19.

ЦИТАТЫ, АФОРИЗМЫ, ВЫСКАЗЫВАНИЯ

Необходимо, чтоб никакую, даже в тайне сокровенную премудрость мы не почитали для нас чуждою и до нас не принадлежащею, но со смирением устроили ум к божественному созерцанию и сердце к небесным ощущениям.

Митрополит Московский Филарет

* * *

Самое прекрасное чувство связано с переживанием таинственного. Человек, которому это ощущение чуждо, который потерял способность удивляться и благоговеть — мертв. Знание о том, что есть сокрытая Реальность, которая открывается нам как высшая Мудрость и блистающая Красота, — это знание и ощущение есть ядро истинной религиозности.

А. Эйнштейн

* * *

Малые знания удаляют от Бога. Большие — к нему приближают.

Ф. Бэкон

* * *

Мы живем во время, когда “имиджи”, отражения окончательно отрываются от оригиналов и живут самостоятельной жизнью. И каждый из них приобретает определенную суггестивно-коммерческую ценность, не соответствуя абсолютно ничему в реальности.

В. Пелевин

* * *

Бытие стало субъективностью, и горизонт уже не светится сам собой, являясь лишь точкой зрения.

М. Хайдеггер

* * *

Только Бог, по своей природе непреступный, и есть Тот Единственный, без которого христианский мистик обойтись не может.

Жильсон

* * *

В каждой сфере, через все обретающее для нас реальность Настоящего, видим мы кромку вечного Ты, в каждом улавливаем мы его веяние, говоря с каждым Ты, мы говорим с вечным Ты.

М. Бубер

* * *

Всякое “я” походит на всякое другое “я”, потому что оно есть “я”, но оно есть “я” только потому, что оно не походит ни на какое другое “я”.

Н.А. Бердяев

* * *

Таков Божественный Промысл, и классический образ педагога покажется весьма слабым каждому, кто почувствовал в Боге просящего подающего любви нищего, ждущего у дверей души и никогда не дерзающего их взломать.

В.Н. Лосский

* * *

Не бойтесь зайти далеко, так как истина еще дальше.

М.К. Мамардашвили

* * *

Мир есть то, что Бог задумал о нем в Вечности.

В.С. Соловьев

* * *

Всякая вещь и всякое существо в мире есть нечто большее и иное, чем все, что мы о нем знаем и за что мы его принимаем, более того, есть нечто большее и иное, чем все, что мы когда-либо сможем о нем думать.

С.Л. Франк

* * *

Все существующее — логика с ее категориями, природа с ее вещами и организмами, история с людьми и их жизнью, космос со всей его судьбой есть только символы самого-самого или абсолютной самости.

А.Ф. Лосев

* * *

Там, где не могут вместить тайну, там она не только не приносит плодов жизни, но, став предметом поношения, делается причиной смерти.

Н. Кузанский

* * *

Духовная болезнь нашего времени — это сочетание самоуверенной претенциозности в вопросах духа с наивной слепотой.

И.А.Ильин

* * *

Здесь все живет и создается во мне, всемогущем Любовью, или — сам я живу во всем и все создаю, как безмерно могучая и гармоничная Жизнь — Любовь.

Л.П.Карсавин

* * *

Великий Творец и Двигатель природы беспрестанно являет свою волю глазам человеческим посредством чувственно воспринимаемых, произвольно установленных знаков, соединяя и располагая их в известном порядке, Он выражает и подсказывает нашему Духу бесконечное множество объектов, различных как по своей природе, так и по месту и времени существования и, таким образом, поучает и наставляет нас.

Дж.Беркли

* * *

Нет имени ни в сем веке, ни в будущем, чтобы Его назвать.

Св. Григорий Палама

* * *

Говорить о Боге — великое дело, но еще лучше очищать себя для Бога.

Св. Григорий Богослов

* * *

Бог ни с чем из существующего не имеет сходства.

Дионисий Ареопагит

* * *

Собери меня в рассеянии и раздробленности своей отвратившегося от Тебя.

А.Августин

* * *

Итак, Бог беспределен и непостижим, и одно в Нем постижимо — Его беспредельность и непостижимость.

Св. Иоанн Дамаскин

Бог от Фемана грядет и Святой — от горы Фаран. Покрыло небеса величие Его, и славою Его наполнилась земля. Блеск ее — как солнечный свет; от руки Его лучи, и здесь тайник Его силы!

Авв. 3, 3—4

И свет во тьме светит, и тьма не объяла его.

Ин. 1,5

Словом Божиим тварь сохраняется под Бездной Божией бесконечности, над бездной собственного ничтожества.

Митрополит Московский Филарет

СЛОВАРЬ ОСНОВНЫХ ТЕРМИНОВ

АБСОЛЮТ, в русской религиозной философии — высшая, неизменная, самодостаточная сущность, то есть *Бог*.

АБСОЛЮТНАЯ ЛИЧНОСТЬ, см. *Бог*.

АГНОСТИЦИЗМ, философская установка, согласно которой невозможно доказать соответствие *познания* действительности.

АЛЕТЕЙЯ (по Хайдеггеру), это раскрытие (или открытие), вносящее нас в не-сокрытость, в распахнутость, обеспечивающая зрение и прозрение, свободная область встречи, просвет, наподобие просеки среди древесной чащи. А. — момент единства *бытия* и человеческой мысли, их взаимопослушной принадлежности, сложное взаимодействие тьмы и света, создающее сам просвет. А. как пограничие *сокровенного* и *откровенного* есть результат интимного приближения *сокровенного* к *человеку*.

АНТИНОМИЯ, см. *Антиномизм*.

АНТИНОМИЗМ, диалектическое философствование, основным признаком которого является *антиномия* — противоречие между двумя суждениями, в равной степени доказуемыми.

АНТРОПОЛАТРИЯ, возведение *человека* на место абсолютного поклонения.

АНТРОПОЛОГИЯ, философское учение о *человеке*.

АПОРИЯ, безвыходное положение, затруднение — термин, с помощью которого в философии фиксировались непостижимые противоречия и непреодолимые логические затруднения.

АПОФАТИЗМ, см. *Апофатика*.

АПОФАТИКА, *богословствование*, стремящееся постичь *Бога* методом отрицательным, как нечто непознаваемое. Всякое истинное *богословие*, считает *патристика*, апофатично.

АПОФАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВСТВО, см. *Апофатика*.

АСКЕТИЗМ, см. *Аскетика*.

АСКЕТИКА, принцип поведения, основанный на сознательном ограничении пользования земными благами для достижения нравственно-религиозного идеала; связанная с ним система взглядов и духовно-телесных упражнений.

АУТИЗМ, жизненная установка и не всегда осознаваемый поведенческий принцип, при которых восприятие окружающего *мира* ограничивается сиюминутными душевными состояниями, спорадическим неравновесием психики. *Метафизический аутизм* — страстная приверженность к собственному *Я*, не дающая возможность видеть Другого и тем самым, взаимодействовать с *сокровенным*. **АУТИЗМ МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ**, см. *Аутизм*.

АУТОГЕРМЕНЕВТИКА, искусство самостолкования.

БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ, человеческое *бытие*, себя не осознающее.

БЕССОКРОВЕННОСТЬ, отрицание *сокровенного* — мировоззренческая позиция отрицания Святыни и Тайны, осознание *человеком* себя в качестве единственного полновластного хозяина *бытия*; или же отрицание промысла Божия и *теозиса*; недостаточно бережное отношение к *сокровенному*.

БЛАГОГОВЕНИЕ, чувство святого, достоинство *человека* перед *сокровенным*.

БЛАГОДАТЬ, в *патристике* — спасительное воздействие на людей Святого Духа.

БОГ, Абсолютная Личность, Совершенный разум, Создатель мира, Господин истории и Податель жизни. *Патристика* различает в Б. единую *природу*, три *Ипостаси* и *нетварную энергию*.

БОГООБЩЕНИЕ, диалог *человека* и *Бога*, строящийся на принципах реализма, *любви* и *апофатизма*, в процессе которого человек возрастает как целостность.

БОГОПОЗНАНИЕ, мистический и апофатический путь, неотделимый от *теозиса*.

БОГОСЛОВИЕ ПРАВОСЛАВНОЕ, 1) вероучение Православной Церкви; 2) комплекс дисциплин, изучающих вероучение Православной Церкви, излагаемых в определенной системе, терминологии, методе.

БОГОСЛОВСТВО, проговаривание опыта *Богообщения*.

БОГОСЛОВСТВО АПОФАТИЧЕСКОЕ, см. *Апофатика*.

БОГОСЛОВСТВО КАТАФАТИЧЕСКОЕ, см. *Катафатика*.

БОЖЕСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ, см. *Жизнь Божественная*.

БОЖЕСТВЕННОЕ ОТКРОВЕНИЕ, см. *Откровение*.

БОЖЕСТВЕННЫЕ ЭНЕРГИИ, см. *Энергии Божественные*.

БЫТИЕ, категория, фиксирующая основу существования для мира в целом и для любой разновидности существующего. Вопрос о Б. связан с признанием или, напротив, отрицанием *Абсолюта*, а также абсолютной *Истины*, *Добра* и *Красоты*. «Бытие — это последнее, о чем еще допустимо спрашивать» (Н.Гартман). В *патристике* под абсолютным бытием понимается *Бог*, всесоветворяющая *Троица* (Отец, Сын и Святой Дух). Б. человеческое возможно лишь в силу причастия Абсолютному Бытию.

БЫТИЕ ТВАРНОЕ, см. *Тварное*.

«ВЕЩЬ-В-СЕБЕ», вещь, существующая независимо от познающего субъекта как «истинное бытие», проявлениями которого являются эмпирические вещи (Кант). А.Ф.Лосев отличает «вещь-в-себе» как отрицательную фикцию от тайны как некой позитивной реальности.

ВИДЫ ДУХОВНОСТИ, в святоотеческой литературе обозначение состояния внутреннего мира человека, его самосознания.

ВСЕЕДИНСТВО, философское учение, раскрывающее внутреннее органическое единство бытия в форме взаимопроникновения и раздельности составляющих его элементов, их тождественности друг другу и целому при сохранении их качественной специфичности. Многие концепции В. отличаются пантеистической направленностью.

ГЕРМЕНЕВТИКА, искусство и теория истолкования текстов. *Аутогерменевтика* возможна, так как сердце человека написано чернилами Святого Духа».

ГНОСТИЦИЗМ, религиозно-философское движение, ставшее основой ряда раннехристианских *ересей*. Г. притязал на знание особого тайного смысла Священного Писания, часто противоречащего прямому. Оказал значительное влияние на *окультизм*, *теософию* и проч. В работе Г. рассматривается как одно из учений, отрицающих *сокровенное*.

ГОСПОДИН ИСТОРИИ, см. *Бог*.

ГРЕХ, поступок или помысел вопреки божественной воле, разрыв живого *Богообщения*. Для человека это — «онтологическая неудача», впадение в падшее, поврежденное состояние.

ГРЕХ ПЕРВОРОДНЫЙ, см. *Падение*.

ГРЕХОВНОСТЬ, результат удаления от *Бога*, бытийная немощь, недостижение онтологической цели. *Эпифеномен* Г. является *смерть*.

ДЕОНТОЛОГИЗИРОВАННЫЙ СУБЪЕКТИВИЗМ, см. *Субъективизм деонтологизированный*.

ДИАЛОГ, информативное и экзистенциальное взаимодействие между коммуницирующими сторонами, посредством которого происходит понимание.

ДОБРО, фундаментальная трансценденталия христианской мысли. Православная традиция выдвигает идею первичного божественного блага, предустановленной гармонии мировых и человеческих начал, разрушенную вследствие грехопадения.

ДОГМАТ, богословское понятие, означающее *истину* теоретического или созерцательного характера, признание которой необходимо для каждого члена Церкви. Д. даются через Божественное *Откровение* и противопоставляются мнениям, формирующимся свободно-произвольным мышлением.

ДРУГ, см. *Другой*.

ДРУГОЙ, понятие современной философии, фиксирующее опыт встречи Я с Иным по отношению к Я. Автор делает этимологическое уточнение — Другой есть «друг друга», указывая, таким образом, и на момент дружественности, и на момент вторичности. (*Друг* — одно из имен *Бога*).

ДУХ, в трудах отцов Церкви, а также в русской религиозной философии высшая способность души, посредством которой человек вступает в общение с *Богом*. «Самое главное в человеке», «сила личного самоутверждения в человеке» (И.А.Ильин).

ДУХОВНОСТЬ, присущее духу, связанное с духом.

ДУШЕВНОСТЬ, присущее душе, связанное с душой. *Патристика*, понимая человеческую природу с позиций трихотомизма (дух-душа-тело), отличает душу от духа.

ЕДИНАЯ ПРИРОДА, см. *Природа единая*.

ЕРЕСЬ, на языке церковной догматики сознательное уклонение от ясно выраженного догмата христианской веры и, вместе с тем выделение из состава Церкви нового сообщества.

ЖИЗНЬ, понятие, нередко используемое в современной философии для обозначения процесса человеческого бытия. В *патристике* — Божественный Дар. *Смерть* же есть результат отпадения от Бога.

ЖИЗНЬ БОЖЕСТВЕННАЯ, в *патристике* — «всечистая первоприрода» (св. Григорий Богослов), Абсолютная Жизнь, неизменная, независимая от тварного. Человек, приобщаясь к Богу в энергиях, не может быть причастником ни Сущности, ни ипостасей Святой Троицы. Становясь Богом по благодати, он остается тварным.

ИДЕИ-ВОЛЕНИЯ, в богословии — обозначение глубины тварного, модус его причастности Божественным энергиям.

ИКОНОМИЯ, богословское понятие, означающее домостроительство и управление домом. В святоотеческой литературе так называли внешние проявления Бога, действия Троицы, познаваемые в ее отношении к тварному.

ИММАНЕНТНОЕ, внутренне присущее какому-либо предмету, явлению, процессу.

ИНДИВИДУАЛЬНОЕ, в православном понимании — смешение личности с элементами, принадлежащими общей природе.

ИНОЕ, «нечто такое», то есть получающее наименование по некоторому чувственному признаку в отличие от неинного, которое не постигается ни отрицанием, ни утверждением (Н. Кузанский).

ИНТИМИЗАЦИЯ, процесс, противоположный отстранению, когда Другой раз усредняется и выходит навстречу человеку как самоценное Ты.

ИПОСТАСЬ, понятие, используемое святоотеческой мыслью для различения того, что в Боге является «частным» (Лицо) по сравнению с тем, что является «общим» и выражается понятием «усия».

ИРОНИЯ, отношение к сокровенному с точки зрения антиномичности. И. не мо-

жет благоговейно принять эту антиномичность. Покорительно-освоительная интенция движет сознание от одного полюса антиномического противоречия к другому (что делает сознание «мерцающим»).

ИСТИНА, фундаментальная трансцендентальная христианской мысли. Согласно *патристике*, в Божественном своем бытии это «Путь и живот». Сама И. трансцендентна философии, которая знает лишь ее аспект — истинность как вечное искажение И.

КАНОНЫ, церковные нормы и правила.

КАТАФАТИКА, богословствование, дающее некоторые знания о Боге, но неостделимое от апофатики, ибо «непостижимый Бог выходит навстречу человеку и открывается ему по мере его готовности к такой Встрече».

КАТАФАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВСТВО, см. *Катафатика*.

КЕНОЗИС, богословское понятие, означающее снисхождение Бога к миру, самоумаление Бога из Любви к человеку.

КИЧ, феномен современной культуры, связанный с потерей сокровенного в сознании человека. Выдвигает на первый план внешнею привлекательность и красоту, призванные компенсировать полное отсутствие глубины.

КОСМИЗМ, философское направление, говорящее об абсолютности человека, рассматривающее его как хозяина времени и пространства, владыку Вселенной.

КРАСОТА, фундаментальная трансцендентальная христианской мысли. К. как высшая Божественная Действительность есть вместе с тем Истина и Добро.

ЛИЧНОСТЬ, в православном понимании — это то, что соответствует в нас Образу Божию. Это не часть нашей природы, но начало непостижимое и неопределимое.

ЛИЧНОСТЬ АБСОЛЮТНАЯ, см. *Бог*. «ЛУЧИ БОЖЕСТВА», см. *Энергии Божественные*.

ЛЮБОВАНИЕ, созерцание окружающего с любовью.

ЛЮБОВЬ, фундаментальная трансцендентальная христианской мысли. Наше существование есть свободный дар Л. Божественная Жизнь есть Л. Плодом молитвы, обоживающей энергией также выступает Л., всеильная и непостижимая.

МЕОНИЗМ, теория, характеризующая устремленность к несуществующему (к Абсолюту, Святыне) как средству обре-

тения *смысла жизни* и избавления от *страданий*.

МЕТАНОЯ, перемена ума.

МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ АУТИЗМ, см. *Аутизм*.

МИР, в *патристике*: 1) сотворенная *Богом* вселенная; 2) греховно-страстная сфера; 3) благодатный покой в душе человека.

МИРОПОНИМАНИЕ, постижение смысла *мира*.

МИРОСОЗЕРЦАНИЕ, согласно аскетической традиции, сверхчувственное соединение с *Богом* через созерцание *мира* как творения Божьего.

МОДУС, способ *существования*, разновидность явления.

МОЛИТВА, христианская диалогическая позиция обращенности к *Богу* как к *Личности*.

МОНИЗМ, философское учение, полагающее действительность единой и в основном своем качестве однообразной.

МЫШЛЕНИЕ, категория, обозначающая процессуальное функционирование сознания.

МЫШЛЕНИЕ НЕГАТИВНОЕ, см. *Нигилизм*.

МЫШЛЕНИЕ ПОЗИТИВНОЕ, утверждает, что *бытие* в целом и в своих фрагментах имеет ценность, цель и смысл; противоположно по значению *нигилизму*.

НАТУРОЛАТРИЯ, возведение *природы* на место абсолютного поклонения.

НЕГАТИВНОЕ МЫШЛЕНИЕ, см. *Нигилизм*.

НЕДОСТОВЕРНОСТЬ ТОТАЛЬНАЯ, результат бессокровенного, монологичного *миропонимания*, *онтологического нигилизма*.

НЕЗНАНИЕ, отсутствие истинного мнения, имеющего достаточные основания.

НЕЗНАНИЕ УЧЕНОЕ, см. *Ученое незнание*.

НЕИЗВЕСТНОЕ, то, что «пока неизвестно», но при определенных условиях становится для *субъекта* известным.

НЕИННОЕ, понятие Н.Кузанского, означающее Божественную Реальность. Во всяком *познании* познается Н. и все, что познается, не отличается от него, само же оно остается непознанным. Н. не есть имя, так как всякое имя есть «нечто такое». Н. же — принцип принципа, середина середины, имя имени и проч.

НЕПОСТИЖИМОЕ, то, что человек никогда не способен постичь.

НЕТВАРНАЯ ЭНЕРГИЯ, см. *Энергия нетварная*.

НИГИЛИЗМ, *негативное мышление*, настаивающее на упразднении или обесценивании тех или иных основ *бытия*.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ НИГИЛИЗМ, глобальный поворот в истории философии, который М.Хайдеггер определил как «забвение бытия».

ОБРАЗ БОЖИЙ, богословское понятие, выражающее присущую душе причастность *Божественной энергии*. *Образ Божий* в человеке есть образ непостижимый, ибо отражает полноту своего *Первообраза*.

ОБЪЕКТ, см. *Субъект*.

ОБЪЕМЛЮЩЕЕ, понятие, введенное К.Ясперсом, для обозначения выхода *субъекта* и *объекта* из онтологической расколотости.

ОДУХОТВОРЕНИЕ, раскрытие в себе *духовности*; *жизнь* и деятельность в *Боге*; вступление в синергийный процесс *теозиса*.

ОККУЛЬТИЗМ, направление, претендующее на раскрытие тайных природных сил, с помощью которых человек якобы может достичь статуса божественной абсолютности.

ОНТОЛОГИЯ, философское учение о *бытии*, о его формах и фундаментальных принципах.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ НИГИЛИЗМ, см. *Нигилизм онтологический*.

ОТКРОВЕНИЕ, проявление *Бога* в *мире* с целью сообщения *человеку* того, что он способен воспринять.

ПАДЕНИЕ (ПЕРВОРОДНЫЙ ГРЕХ), богословское понятие, характеризующее событие, приведшее к поврежденности первоначального *тварного бытия*, означающее удаление от *Бога*, разобщение с ним.

ПАНТЕИЗМ, философское учение, согласно которому *Бог* и *природа* рассматриваются как близкие или тождественные понятия.

ПАРРИСИЯ, высшее проявление *благоговения* — дерзновение *человека* перед *Богом*.

ПАТРИСТИКА, богословское и философское направление, имеющее своим предметом изучение творений святых отцов Церкви и систематическое изложение содержащегося в них учения.

ПЕРВООБРАЗ, в *патристике* — *Бог-Творец*, создавший *человека* как Свой *Образ* в *мире*.

ПЕРВОРОДНЫЙ ГРЕХ, см. *Падение*.

ПОДАТЕЛЬ ЖИЗНИ, см. *Бог*.

ПОЗИТИВНОЕ МЫШЛЕНИЕ, см. *Мышление позитивное*.

ПОЗНАНИЕ, процесс приобретения и развития знаний.

ПОКАЯНИЕ, христианская установка на преодоление греховных страстей. Конфликт с собою, разрешение которого ведет к «перемене ума», к благоговейному отношению к *сокровенному*.

«ПОСТАВ» (понятие Хайдеггера), способ, которым человек выводит действительное из его потаенности. Это образ несокрытости, способ открытия-откровения, правящий в современной технике, не имеющий в себе при этом ничего технического.

ПОСТМОДЕРНИЗМ, понятие, используемое в современной культурологии для обозначения специфических тенденций общественного сознания конца XX века: констатация несостоятельности глобальных «притязаний разума», декларирование радикального плюрализма стилей и точек зрения, полный релятивизм и «отказ от метаповествований», уравнивание в правах факта и фикции и проч.

ПРИНЦИПЫ БЫТИЯ, основания, начала *бытия*. В истории философии в качестве П.Б. назывались число (Пифагор), субстанция (Спиноза), монады (Лейбниц), Я (Фихте), Абсолют (Шеллинг), идея, то есть сам по себе существующий разум (Гегель), воля (Шопенгауэр), бессознательное (Гартман) и т.д. В данной работе в качестве П.Б. бытия рассматривается *сокровенное*.

ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ, см. *Богословие православное*.

ПРИРОДА, первоначальная сущность вещи.

ПРИРОДА ЕДИНАЯ, единая первоначальная сущность. Согласно *патристике*, люди обладают П.Е. (дух-душа-тело) во многих человеческих личностях.

РАЗУМ, способность человека, направленная не только на причинное дискурсивное *познание* (рассудок), но и на познание ценностей, универсальной связи вещей и явлений и на целесообразную деятельность внутри этой связи. Святоотеческая традиция называет Р. в качестве важнейшей составляющей *Образа Божия* в человеке. Р. есть одно из излучений сердцевины внутреннего *бытия* человека (С.Л.Франк). Христианство нередко именует «религий разума».

РАЗУМ СОВЕРШЕННЫЙ, см. *Бог*.

СВОБОДА, способность человека овладевать условиями своего *бытия*, преодолевать зависимость от природных и социальных сил, сохраняя возможности для самоопределения, выбора своих действий и поступков. В отличие от западной рационалистической философии, *патристика* говорит не просто о «свободе выбора», но о С. онтологического самоопределения человека, о С. определения им своего бытийного статуса. Абсолютной С. обладает *Бог*, который есть также Творец человеческой С.

СВОБОДА ТВАРИ, актуальная возможность бытийного самоопределения: человек волен направлять или не направлять свои энергии к соединению с *энергиями Божественными*.

СВЯТОЕ, нездешнее, неприступное, непостижимое.

СВЯЩЕННОЕ ПРЕДАНИЕ, согласно *богословию* — способность судить в свете Духа Святого.

«СИЛЫ», см. *Энергии Божественные*.

СИНЕРГИЯ, восходящее к апологетам и отцам Церкви понятие о соработничестве человека и Бога, базирующееся на учении о наличии *свободы* во «внутреннем человеке».

СКРЫТОЕ, секрет, не имеющий животворной силы *сокровенного*.

СЛАВА, понятие *православного богословия*, означающее открытие и манифестацию того, что является *трансцендентным* по своей сути.

СМЕРТЬ, см. *Жизнь*.

СМЫСЛ ЖИЗНИ, имманентное значение, которое раскрывается в жизни или сообщается ей извне; согласно *патристике*, раскрывается в предназначении человека как твари, получившей повеление стать *Богом* по *благодати*.

СОВЕРШЕННЫЙ РАЗУМ, см. *Бог*.

СОЗДАТЕЛЬ МИРА, см. *Бог*.

СОКРОВЕННОЕ, важнейший принцип *бытия*, имеющий диалогический, синергический характер, выступающий для человека в аутогерменевтическом и социально-коммуникативных аспектах как принцип самопонимания и *миропонимания*, самотрансформации и изменения *мира*. Этимология понятия «С.» восходит к двум словам: «кровь» (то, что есть в Я и Другом и нуждается в заботливом хранении) и «кров» (то, что защищает и оберегает среди безличностных стихий). **СОФИОЛОГИЯ**, онто-теологическое

учение, являющееся одной из систем *философии всеединства*, вобравшее в себя элементы Церковного учения, а также *гностицизма*, каббалы, европейской мистики.

СПАСЕНИЕ, онтологическая установка христианского сознания на достижение целостности и обретение полноты существования, связанной с путем *теозиса*, с осознанием необходимости стяжания *благодати*, с соединением человеческих и *Божественных энергий*.

СТРАДАНИЕ, состояние горя, тоски, тревоги, боли, физического или душевного дискомфорта. Имеет сложный, противоречивый характер. С одной стороны, избавляясь от страстей, преодолевая собственную эгоистическую ограниченность и монологическую замкнутость, человек избавляется от «ненужных». С другой стороны, *аскетика* говорит о С. как о принадлежности истинно-христианской жизни, так как настроение покаянного самоуглубления несовместимо с телесным услаждением и физическим довольством. В этом случае С. могут способствовать нашему движению к *Богу*.

СТРАСТИ, понятие православной *аскетики*. Состояние души, мешающее стяжанию *благодати*, соединению *энергий* человеческих и *Божественных*.

СУБЪЕКТ, психолого-теоретико-познавательное Я, противопоставляемое объекту, то есть не-Я, предмету.

СУБЪЕКТИВИЗМ, взгляд на сознание как на первично данное, в то время как все другое является формой, содержанием или результатом деятельности сознания. Абсолютизирует активную роль субъекта в познании и деятельности.

СУБЪЕКТИВИЗМ ДЕОНТОЛОГИЗИРОВАННЫЙ, монологичное *миросозерцание* и *миропонимание*, при котором субъект самодостаточен в своей субъективности и не ориентирован на *диалог*.

СУЩЕСТВОВАНИЕ, понятие, употребляемое в основном для характеристики внешних проявлений *бытия*, вещи или явления.

СУЩЕСТВУЮЩЕЕ, имеющее *существование*.

ТВАРНОЕ, горизонт *бытия*, отличающийся от подлинной и совершенной реальности *Бога* несовершенством, несамодостаточностью. Тварные существа одарены способностью уподобляться *Богу*.

ТВАРНОЕ БЫТИЕ, см. *Тварное*.

ТВОРЕНИЕ, в *патристике* — создание *Богом* ex nihilo «нового сюжета» вне Его

Самого, бесконечно отделенного от Него «не местом, но природою».

ТЕОЗИС, обожение. Центральное понятие *патристики*, утверждающее возможность для человека стать *Богом* по *благодати*, преобразив свою смертную природу в божественную и бессмертную.

ТЕОРЕМЫ ГЕДЕЛЯ, положения австрийского логика и математика Курта Геделя относительно системных образований: 1) теорема о неполноте: любая непротиворечивая система не может быть полной (то есть истинной); 2) теорема о непротиворечивости: любая полная система (если бы таковая могла быть), противоречива.

ТЕОСОФИЯ, доктрина *Богопознания* на основе иной, чем *Откровение* и *догматы* Церкви. Основой является внеконфессиональный эзотерический опыт *гностицизма*, *герметизма*, *мистических учений*. Для Т. характерен *пантеизм* — идея о том, что наше истинное Я вечно и едино с Я вселенной; учение об эволюции человечества от эфироподобных существ к расе, у которой проявляется «божественные» способности ясновидения, яснослышания и проч.

ТОТАЛЬНАЯ НЕДОСТОВЕРНОСТЬ, см. *Недостоверность тотальная*.

ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ, выходящее за пределы естественных человеческих возможностей.

ТРОИЦА, предел, которого достигает *апофатическое богословствование*. Этот предел бесконечен, он есть нечто превышающее всякое понятие *природы*, сущности, личности.

УЧЕНОЕ НЕЗНАНИЕ, понятие Н. Кузанского, близкое понятию «*благоговение*». Интегральная установка, объединяющая ведение и неведение, позволяющая постигать *Бога* в качестве беспредельного предела, безграничной границы, нераздельной раздельности.

ФОРМЫ БЫТИЯ, иерархические процессуальные порядки *бытия*: неживая *природа*; живая *природа*; человек как «венец творения», по отношению к которому весь остальной мир выступает в качестве антропосферы. *Бог* как Абсолютное Бытие не является одним из «слоев бытия», но выступает как начало, творящее мир, «тайная пружина всему» и в то же самое время, Абсолютно Другой по отношению к *тварному бытию*.

ЦЕРКОВЬ, в *богословии* — единая *природа* в *ипостаси* Христа и множество *ипостасей* в *благодати* Святого Духа.

ЧЕЛОВЕК, в *патристике* — онтологическая ось реальности, «венец творения»; тварь, получившая повеление стать *Богом* по *благодати* и исполнить мета-антропологический долг освобождения всей твари от рабства тлению.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ, философское течение, выдвигающее на передний план абсолютную уникальность человеческого *бытия*, не допускающую выражения на языке понятий.

ЭКЗИСТЕНЦИЯ, уникальная нерасчлененная совокупность личностных структур. Употребление понятия связано с противопоставлением явлений жизненного ряда (*страдание*, вера, надежда, болезнь) и явлений познавательного ряда.

ЭКСТАЗ, в неоплатонизме — соприкосновение *человека* со сверхбытийным Единым. В *экзистенциализме* — «пребывание в ничто» и «пребывание вовне».

ЭМАНАЦИЯ, термин неоплатонизма, фиксирующий онтологический вектор перехода от высшей сферы *Абсолюта* к

менее совершенным. Идея Э. противоречит идее *Творения*.

ЭНЕРГИИ БОЖЕСТВЕННЫЕ («ЛУЧИ БОЖЕСТВА», «СИЛЫ»), Сам *Бог*, но не в Своей сущности, но проявляющий себя вовне. Энергии не сотворены, не являются преизбытком Божественной *природы*, для которой не существует ограничений. Различение между Божественной сущностью и энергиями — основа православного учения о *благодати*.

ЭНЕРГИИ НЕТВАРНЫЕ, см. *Энергии божественные*.

ЭНЕРГИИ ТВАРНЫЕ, условие тварной *свободы*, актуализация человеческих потенций.

ЭНЕРГИЯ, любая сила, способность на какое-либо движение и дело (Аристотель).

ЭПИФЕНОМЕН, сопутствующее, побочное явление.

Я, фундаментальная категория философских концепций *личности*, выражающая рефлексивно осознанную самоидентифицируемость индивида.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аверинцев С.С. «Мировоззренческий стиль»: подступы к явлению Лосева // *Вопр. философии*, 1993. № 9. С. 16—22.
2. Августин Аврелий. Исповедь. М.: Ренессанс, СП ИВО-Сид, 1991. 488 с.
3. Аверьянов В. Азбука школы русской йоги. (Рукопись). 60 с.
4. Адо П. Что такое античная философия? М.: Издательство гуманитарной литературы, 1999. 320 с.
5. Амвросий (Юрасов). О вере и спасении. Вопросы и ответы. Иваново, 1996. 286 с.
6. Андреев Д.Л. Роза мира. М.: Иной Мир, 1992. 576 с.
7. Анисин А.Л. Основания и пути становления идеи соборности в русской духовной жизни. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. — Тюмень, 1997. 19 с.
8. Антонов М.Ф. Философия краха или крах философии (православный взгляд на диалектический материализм и философию вообще). Эпоха (философский вестник). М.: Филос. общество СССР, 1991. № 0. С. 21—46.
9. Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. Минск.: Литература, 1998. 1392 с.
10. Атаманских А.С. Философия в России. Ч. 1. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 1998. 143 с.
11. Афанасьев А.Н. Древо жизни: Избр. ст. М.: Современник, 1982. 464 с.
12. Барabanов Е.В. Русская философия и кризис идентичности // *Вопр. философии*. 1991. № 8. С. 102—116.
13. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990. 543 с.
14. Батай Ж. Внутренний опыт. СПб: Аxiома, Мифрил, 1997. 336 с.
15. Башляр Г. Психоанализ огня. М., 1993.
16. Белый А. Критика. Эстетика. Теория символизма: В 2 т. М.: Искусство, 1994. 478 с.; 1994. 571 с.
17. Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности. Избранные труды. М.: Моск. Психолого-социальный институт, издательство «Флинта», 1999. 312 с.
18. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. 383 с.
19. Беркли Дж. Алкифрон и Мелкий философ. Работы разных лет. СПб: Алетейя, 1996. 427 с.
20. Библихин В.В. Философия и религия. *Вопр. философии*. 1992. № 7. С. 34—33.
21. Библихин В.В. Узнай себя. СПб: Наука, 1998. 577 с.
22. Бимель В. Мартин Хайдеггер, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни. Челябинск: Урал LTD, 1998. 228 с.
23. Блажевич Н.В. Онтология диалога. Взаимопонимание культур. Сб. науч. трудов. Изд-во ТюмГУ. Вып. 1. Тюмень, 1998. С. 25—27.
24. Блانشо М. От Кафки к Кафке. М.: Логос, 1998. 240 с.
25. Болотов В.В. Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1. Учение Оригена о Святой Троице. М.: Мартис, 1999. 583 с.
26. Большаков В.П. Между искусством и теологией (П.Клодель и «границы» поэзии) // *Вопр. философии*. 1994. № 7—8. С. 89—93.
27. Брянчанинов И. Слово о смерти // Творения святителя Игнатия Брянчанинова: В 7 т. Т. 3. М.: Православное издательство, 1993. 317 с.

28. Бубер М. Я и Ты. М.: Высшая школа, 1993. 175 с.
29. Бубер М. Хасидские предания. М.: Республика, 1997. 335 с.
30. Булгаков С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.
31. Булгаков С.Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996. 509 с.
32. Булгаков С.Н. Философия имени. СПб.: Наука, 1998. 447 с.
33. Буркин А. Начало. М.: ОАО «Купина», 1997. 183 с.
34. Василий Великий. Творения. Ч. 1. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1991. 408 с.
35. Вейдле В.В. Россия и Запад // Вопр. философии. 1991. № 10. С. 63—71.
36. Волошин М. Лики творчества. Л.: Наука, 1989. 848 с.
37. Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры // Соч. М.: Раритет, 1995. С. 181—434.
38. Вышеславцев Б.П. Философская ништа марксизма // Соч. М.: Раритет, 1995. С. 15—180.
39. Габитова Р.М. Философия немецкого романтизма (Ф.Шлегель, Новалис). М., 1978. 288 с.
40. Гайденко П.П. Испытание диалектикой: пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Вл.Соловьева // Вопр. философии. 1998. № 4. С. 75—93.
41. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. 495 с.
42. Гайденко П.П. Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозерцания Серена Кьеркегора. М., 1970. 247 с.
43. Гайдуклова Т.Т. Принцип иронии в философии Кьеркегора // Вопр. философии. 1970. № 9. С. 109—120.
44. Лорка Гарсиа Ф. Самая печальная радость: Художественная публицистика. М.: Прогресс, 1987. 512 с.
45. Гачев Г.Д. Национальный космо-психо-логос // Вопр. философии. 1994. № 12. С. 59—78.
46. Гвардини Р. Конец Нового времени // Феномен человека: Антология. М.: Высшая школа, 1993. С. 240—296.
47. Гегель Г.-В.-Ф. Эстетика. М.: Искусство, 1973. Т. 1. ... с.
48. Гегель Г.-В.-Ф. Эстетика. М.: Искусство, 1973. Т. 4. 676 с.
49. Гессе Г. Письма по кругу. М.: Прогресс, 1987. 400 с.
50. Гефтер М.Я. История — позади? Историк — человек мнений? // Вопр. философии. 1993. № 9. С. 3—15.
51. Гивишвили Г.В. Есть ли у естествознания альтернатива Богу? // Вопр. философии. 1995. № 2. С. 37—47.
52. Гоголь Н.В. Размышления о Божественной Литургии. М.: Современник, 1990. 124 с.
53. Горский А.К., Сетницкий Н.А. Смертобожничество // Путь (Межд. филос. журнал). 1992. № 2. С. 254—324.
54. Гроф С. За пределами мозга. М.: Издательство Трансперсонального института, 1993. 504 с.
55. Грюнбаум А. Теория Фрейда и философия науки // Вопр. философии. 1991. № 4. С. 90—106.
56. Гулыга А.В. Читая Канта. Кант-ироник // Эстетика и жизнь. Вып 4. Эстетика Канта и современность. Общеетеоретические вопросы. М., 1975. С. 27—56.
57. Гурина М. Философия. М.: Республика. 1998. 540 с.
58. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука; Ювента, 1998. 315 с.
59. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск: агентство «САГУНА», 1994. С. 101—126.
60. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. Собр. соч. Т. 1. М.: Гнозис, 1994. 192 с.
61. Давыдов Г. Церковь и грядущая власть Антихриста // Москва. 1997. № 6. С. 190—194.

62. Св. **Дамаскин Иоанн**. Точное изложение православной веры. М.: Братство святителя Алексия; Ростов-на Дону: Приазовский край, 1992. 446 с.
63. Св. **Дамаскин Иоанн**. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. 252 с.
64. **Деррида Ж.** О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. Минск: Современный литератор, 1999. 832 с.
65. **Дионисий Ареопагит**. О небесной иерархии. СПб.: Сатисъ, 1996. 66 с.
66. **Добротолубие**. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. Т. 1. 640 с. Т.4. 664 с.
67. **Дроздова А.В.** Экзистенциальное время как взаимосвязь вечности и повседневности. Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 1996. 18 с.
68. **Друскин Я.С.** Я и Ты. Ноуменальное отношение // *Вопр. философии*. 1994. № 9. С. 207—213.
69. **Ельцин тасует правителей по моему сценарию**. (Интервью с писателем Виктором Пелевиным) // *Комс. правда*. № 156. С. 12—13.
70. **Ерофеев В.** Все и все будет плыть по течению // *Искусство кино*. 1999. № 4. С. 5—11.
71. **Зарин С.М.** Аскетизм по православно-христианскому учению. М.: Паломник, 1996. 694 с.
72. **Зарубежная литература XIX века**. Романтизм. Хрестоматия историко-литературных материалов. М., 1990. 367 с.
73. **Зеньковский В.В.** Апологетика. Париж, 1957. 262 с.
74. **Зеньковский В.В.** Основы христианской философии. М.: Канон, 1997. 560 с.
75. **Зинченко В.П., Мамардашвили М.К.** Изучение высших психических функций и категория бессознательного // *Вопр. философии*. 1991. № 10. С. 34—40.
76. **Зотов Н.Д.** Три абсурда «научной» философии. (О возвращении преподаванию философии гуманистического смысла) // *Эпоха (философский вестник)*. М.: Философское общество СССР, 1991, № 0. С. 6—20.
77. **Зубков Н.Н.** Диалог о диалоге // *Мировое древо (Межд. Журнал по теории и истории мировой культуры)*. М., 1992. С. 158—172.
78. **Иванов О.Е.** Метафизика в богословской перспективе. СПб.: Церковь и культура, 1998. 352 с.
79. **Игнатенко А.В.** Как стать феноменом. М.: 1992. 112 с.
80. **Ильин И.А.** Религиозный смысл философии // *Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 7—72.*
81. **Ильин И.А.** Путь духовного обновления // *Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 75 — 305.*
82. **Ильин И.А.** Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. 431 с.
83. **Ионас Г.** Гностицизм (Гностическая религия). СПб., издательство «Лань», 1998. 384 с.
84. **Камю А.** Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Республика, 1990. 415 с.
85. **Канетти Э.** Масса и власть. М.: Ad Marginem, 1997. 527 с.
86. **Карасев Л.В.** Философия смеха. М.: Российский гуманитарный университет, 1996. 224 с.
87. **Карсавин Л.П.** Мистика и ее значение в религиозном средневековье // *Малые соч.* СПб.: Алетейя, 1994. С. 9—23.
88. **Карсавин Л.П.** О личности // *Религиозно-филос. соч.* — М.: Ренессанс, 1992. С. 3—232.
89. **Карсавин Л.П.** О свободе // *Малые соч.* СПб.: Алетейя, 1994. С. 204—250.
90. **Карсавин Л.П.** *Noctes Petropolitanae.* // *Малые соч.* СПб., Алетейя, 1994. С. 99—204.
91. **Карсавин Л.П.** Поэма о смерти // *Религиозно-филос. соч.* М.: Ренессанс, 1992. С. 235—324.
92. **Карсавин Л.П.** Церковь, личность, государство // *Малые соч.* СПб.: Алетейя, 1994. С. 414—447.
93. **Карпенко А.С.** Логика, детерминизм и феномен прошлого // *Вопр. философии*. 1995. № 5. С. 79—81.
94. **Капустин Б.Г.** Современность как принуждение и как свобода // *Вопр. философии*. 1998. № 4. С. 19—39.

95. Архимандрит Киприан (Керн). Антропология святого Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. 451 с.
96. Кисель А. Кладезь бездны. Ч. 2. М.: 1992. 68 с.
97. Кисель М.А. Дороги свободы Ж.-П. Сартра // Вопр. философии. 1994. № 11. С. 171—188.
98. Коган Л.А. Жизнь как бессмертие // Вопр. философии. 1994. № 12. С. 39—49.
99. Козловски П. Культура постмодерна: Общественно-культурные последствия технического развития. М.: Республика, 1997. 240 с.
100. Козырев Ф.Н. Искушение и победа святого Иова. СПб.: Артос, 1997. 208 с.
101. Костецкий В.В. Человек в экстазе. Опыт философского познания. Ч. 1. Тюмень, 1996. 251 с.
102. Кузанский Н. Апология ученого незнания // Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1979. С. 5—33.
103. Кузанский Н. О Богосыновстве // Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1979. С. 303—320.
104. Кузанский Н. О видении Бога // Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1979. С. 33—95.
105. Кузанский Н. О даре Отца Светов // Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1979. С. 321—335.
106. Кузанский Н. О неинном // Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1980. С. 183—249.
107. Кузанский Н. О сокрытом Боге // Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1979. С. 283—288.
108. Кузанский Н. Об искании Бога // Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1979. С. 288—303.
109. Кузанский Н. Об ученом незнании // Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1979. С. 49—185.
110. Кураев А. Пантеизм и монотеизм // Вопр. философии. 1996. № 6. С. 36—53.
111. Кураев А. Традиция, Догмат, Обряд. Апологетический очерк. М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1995. 416 с.
112. Кураев А. Христианская философия и пантеизм. М.: Издательство Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1997. 227 с.
113. Кьеркегор. С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. 387 с.
114. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб.: НОУ — Высшая религиозно-философская школа, 1998. 265 с.
115. Лосев А.Ф. Ирония античная и романтическая // Эстетика и искусство. Из истории домарксистской эстетической мысли: Сб. ст. М.: Искусство, 1966. С. 54—85.
116. Лосев А.Ф. Самое само: Соч. М.: Эксмо-Пресс, 1999. 1024 с.
117. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. 288 с.
118. Лосский Н.О. Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. М.: «Прогресс-Традиция», 1998. 416 с.
119. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: ТЕРРА — Книжный клуб; Республика, 1999. 408 с.
120. Лукасевич Я. О детерминизме // Вопр. философии. 1995. № 5. С. 60—71.
121. Максимович Иоанн, митрополит Тобольский и Сибирский. Илиотронион и сообразование человеческой воли с Божественной волею. М.: Паломник, 1994. 450 с.
122. Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути: М.Пруст. «В поисках утраченного времени». СПб.: Изд-во Христианского гуманитарного университета, 1997. 570 с.
123. Мамлеев Ю.В. Судьба бытия // Вопр. философии. 1993. № 10. С. 164—182.
124. Маритен Ж. Философ в мире. М.: Высшая школа, 1994. 192 с.
125. Маркова Л.А. О возможностях соотношения науки и религии // Вопр. философии. 1997. № 11. С. 73—89.
126. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Киев: ИСА, 1995. 352 с.
127. Марсель Г. Трагическая мудрость философии. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1995. 215 с.
128. Мерло-Понти М. В защиту философии. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1996. 248 с.
129. Мироненко В. Травматология духа // Худ. журнал. 1998. № 19—20. С. 99—103.
130. Мифы народов мира: Энцикл. в 2 т. Т. 2. М.: Сов. энцикл. 720 с.

131. **Монархия для России** // Радонеж (православное обозрение). 1999. № 9—10. (91). С. 12—13.
132. **Мулета-скват. Семейный альбом**. М.: Ипорт, 1992. 192 с.
133. **Муравьев И.Б.** Экзистенциальный диалог в современной ментальности. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тюмень, 1998. 19 с.
134. **Мясникова Л.А., Нагевичене В.Я.** Опыт: обретение открытости и откровения. Екатеринбург: Урал. академия гос. службы, 1997. 96 с.
135. **Набоков В.В.** Рассказы. Приглашение на казнь. Эссе. Интервью. Рецензии. М.: Книга, 1989. 528 с.
136. **Невидимая брань.** Блаженной памяти старца Никодима Святогорца. Л.: Изд-во предприятия «Тритон», 1991. 304 с.
137. **Никитин Е.П.** Духовный мир: органический космос или разбегающаяся вселенная? // Вопр. философии. 1991. № 8. С. 3—12.
138. **Николаева О.** Новый человек «эры Водолея» // Радонеж (православное обозрение). 1998. № 17. (83). С. 14—15.
139. **Николаева О.** Православие и творчество // Радонеж (православное обозрение). 1998. № 11. (76). С. 9—11.
140. **Нибур Ричард и Нибур Рейнхольд.** Христос и культура. Избр. тр. М.: Юрист, 1996. 575 с.
141. **Нисский Григорий.** Об устроении человека. СПб.: Аксиома, 1995. 176 с.
142. **Ницше Ф.** Рождение трагедии или эллинизм и пессимизм // Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 47—157.
143. **Ницше Ф.** Злая мудрость // Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 720—768.
144. **Новиков А.А.** Рациональность в ее истоках и утратах // Вопр. философии. 1995. № 5. С. 97—106.
145. **О вере и нравственности по учению Православной Церкви.** М.: Издание Московской Патриархии, 1991. 368 с.
146. **Осипов А.И.** Об индивидуальном религиозном откровении // Москва. 1997. № 6. С. 184—188.
147. **Павлов А.В.** О средообразующей роли отдельно стоящего дерева. (К проблеме междивизиационного периода) // Взаимопонимание культур. Сб. науч.тр. Вып. 1. Тюмень, 1998. С. 1—16.
148. **Палама Григорий.** Беседы (омилии). М.: Паломник, 1993. Ч. 1. 258 с.; Ч. 2. 254 с.; Ч. 3. 262 с.
149. **Палама Григорий.** Триады в защиту священно-безмолствующих. М.: Канон, 1995. 384 с.
150. **Панарин А.С.** Политология. М.: Проспект, 1997. 408 с.
151. **Парфенов В.** Три искушения // Москва. 1997. № 1. С. 157—167.
152. **Пигулевский В.О., Мирская Л.А.** Символ и ирония. Кишинев, 1990. 168 с.
153. **Платон.** Диалоги. М.: Мысль, 1986. 607 с.
154. **Платон Архимандрит.** Православное нравственное богословие. М.: Свято-Троицкая Лавра, 1994. 240 с.
155. **Плотин.** Энеады. Киев: УЦИММ — ПРЕСС, 1995. 352 с.
156. **Подводный А.** Возвращенный оккультизм, или Повесть о тонкой семерке. Воронеж, 1993. 208 с.
157. **После перерыва.** Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. 447 с.
158. **Прикладная этика и управление нравственным воспитанием.** Томск.: Изд-во Томского университета, 1980. 286 с.
159. **Рикер П.** Герменевтика. Этика. Политика. (Московские лекции и интервью). М.: Academia, 1995. 160 с.
160. **Розанов В.В.** Мысли о литературе. М.: Современник, 1989. 607 с.
161. **Розанов В.В.** Несовместимые контрасты жития. М.: Искусство, 1990. 605 с.
162. **Розанов В.В.** Религия и культура // Соч. Т. 1. М.: Правда, 1990. С. 11—326.
163. **Руднев В.П.** Словарь культуры XX века: ключевые понятия и тексты. М.: Аграф, 1998. 384 с.

164. **Русская философия: Словарь** / Под общ. ред. М.А.Маслина. М.: Республика, 1995. 655 с.
165. **Русский космизм: Антология философской мысли**. М.: Педагогика — Пресс, 1993. 368 с.
166. **Русский космизм и ноосфера: Тез. докл. всесоюз. конф.** М.: МФТИ, 1989. Ч. 1. 232 с.
167. **Самофалова Э.Л.** Тайны белой магии, или Чудесный ключ. М.: Кинообъединение «Москва», 1993. 174 с.
168. **Семенов Тянь-Шанский (епископ Александр)**. Православный катехизис. М.: Издание Московской Патриархии, 1990. 128 с.
169. **Семенова С.Г.** Вера, пришедшая в «разум истины» // Путь (международный философский журнал). 1992. № 2. С. 202—247.
170. **Серкова В.А.** Ирония в философском мышлении: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л.: ЛГУ, 1989. 16 с.
171. **Сидоренко А.** Религиозный призыв русской философии // Сиб. православ. газ. 1999. Март. № 3. (23) С. 5.
172. **Сидоров А.И.** Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М.: Православный паломник. 1998. 527 с.
173. **Силуан Старец.** Жизнь и поучения. М., Минск: Православная община, 1991. 463 с.
174. **Симеон Новый Богослов Преподобный.** Творения. Т. 1—3. М.: Свято-Троицкая Лавра, 1993. Т. 496 с.; Т. 2. 598 с.; Т. 3. 357 с.
175. **Современная западная философия: Словарь**. М.: Политиздат, 1991. 414 с.
176. **Соболев А.В.** О персоналистической гносеологии // Вопр. философии. 1998. № 4. С. 121—137.
177. **Современный философский словарь** / Под ред. В.Е.Кемерова. М.: Бишкек, Екатеринбург, 1996. 608 с.
178. **Соловьев А.Э.** Истоки и смысл романтической иронии // Вопр. философии. 1984. № 12. С. 97—105.
179. **Соловьев В.С.** Критика отвлеченных начал. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 581—831.
180. **Соловьев В.С.** Литературная критика. — М.: Современник, 1990 — 422 с.
181. **Солодин А.** Жизнь как онтологическая игра и путь спасения. (Рукопись). 1991. 54 с.
182. **Стейс У.Т.** Мистицизм и человеческий разум // Архетип (философский психоаналитический журнал). 1996. № 3—4. С. 53—59.
183. **Суровягин С.П.** Философия В.Соловьева и эзотерические учения. Тюмень: Вектор — Бук, 1998. 131 с.
184. **Сурожский Антоний.** Беседы о молитве. СПб.: Сатис, 1996. 144 с.
185. **Сыродеева А.А.** Ирония как стратегия бытия // Философские маргиналии. М.: ИФАН, 1991. С. 86—92.
186. **Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века.** СПб.: Мифрил, 1994. 408 с.
187. **Тарнас Р.** История западного мышления. М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. 448 с.
188. **Тейяр де Шарден П.** Введение в христианскую жизнь // Тейяр де Шарден. Божественная среда. М.: Ренессанс, СП «ИВО-Сид», 1992. С. 195—216.
189. **Тейяр де Шарден.** Размышления о первородном грехе // Тейяр де Шарден. Божественная среда. М.: Ренессанс, СП «ИВО-Сид», 1992. С. 217—229.
190. **Тейяр де Шарден П.** Феномен человека. М.: Наука, 1987. 240 с.
191. **Тейяр де Шарден П.** Христос эволюции // Тейяр де Шарден. Божественная среда. М.: Ренессанс, СП «ИВО-Сид». С. 181—194.
192. **Топор как аргумент атеиста** // Радонеж (православное обозрение). 1999. № 5—6. (89). С. 13—15.
193. **Троицкий С.В.** Философия христианского брака. Киев: ТОВ «Задруга», 1996. 132 с.
194. **Успенский П.Д.** Tertium organum. Ключ к загадкам мира. СПб.: «Андреев и сыновья», 1998. 384 с.

195. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. СПб.: Терра — Азбука, 1996. Т. 1 -576 с.; Т.2 — 672 с.; Т.3 — 832 с.;Т.4 — 864 с.
196. Федоров Ю.М. Сумма антропологии. Кн.1. Расширяющаяся вселенная Абсолюта. Новосибирск: ВО «Наука», Сибирская издательская фирма, 1994. 402 с.
197. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986. 542 с.
198. Философский энциклопедический словарь. 2-е изд. М., 1989. 815 с.
199. Философский энциклопедический словарь. М.: ИНФРА-М, 1997. 576 с.
200. Фиолетов Н.Н. Очерки христианской апологетики. М.: Братство во Имя Всемилостивого Спаса, 1992. 192 с.
201. Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни. М.: Канон, 1997. 400 с.
202. Флоренский П.А. О суевении и чуде // Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. 44—69.
203. Флоренский П.А. Спиритизм как антихристианство // Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 129—145.
204. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины // Собр. соч. Т. 4. Paris: YMKA-PRESS, 1989. 814 с.
205. Флоренский П.А. Эмпирея и эмпирия // Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 146—145.
206. Флоровский Г. Пути русского богословия. Киев: Христианско-благотворительная ассоциация «Путь к истине», 1991. 600 с.
207. Франк С.Л. Душа человека // Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. С. 3—206.
208. Франк С.Л. Крушение кумиров // Соч. М.: Изд-во «Правда», 1990. С. 111—161.
209. Франк С.Л. Непостижимое // Соч. М.: Изд-во «Правда», 1990. С. 183—559.
210. Франк С.Л. Реальность и человек // Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. С. 207—431.
211. Франк С.Л. Этика нигилизма // Соч. М.: Изд-во «Правда», 1990. С. 77—110.
212. Фуко М. Рождение клиники. М.: Смысл, 1998. 309 с.
213. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
214. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 447 с.
215. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. 192 с.
216. Холл М.П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. СПб.: СПИКС, 1994. 793 с.
217. Хоружий С.С. Диптих безмолвия. М., 1991. 137 с.
218. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. 352 с.
219. Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопр. философии. 1997. № 6. С. 53—68.
220. Хоружий С.С. Трансформация славянофильской идеи в XX веке // Вопр. философии. 1994. № 11. С. 52—62.
221. Худякова Г.П. Самобытность русской философии: проблема мировоззренческого поступка. Тюмень: Изд-во ТюмГУ, 1997. 204 с.
222. Чанышев. Трактат о небытии // АУМ. № 4. Синтез мистических учений Запада и Востока. Эзотерическое общество Нью-Йорка, 1990. С. 317—333.
223. Черданцева И.В. Ирония как метод философствования. Дис. ... канд. филос. наук. (На правах рукописи). Тюмень, 1998. 180 с.
224. Чистякова М.Г. Утопия «чистого сознания» в искусстве авангарда. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тюмень, 1999. 20 с.
225. Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1987. Т. 1. 637 с.
226. Шестов Л.И. Афины и Иерусалим // Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 317—664.
227. Шестов Л.И. На весах Иова // Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. 559 с.
228. Шестов Л.И. Potestas Clavium (власть ключей) // Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 17—312.
229. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: В 2 т. М.: Мысль, 1983. Т. 1. 479 с.; Т. 2. 447 с.
230. Шмеман А. Евхаристия. Таинство Царства. М.: 1992. 304 с.

231. Шопенгауэр А. Метафизика половой любви // Избр. произв. Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. С. 420—468.
232. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч.: В 5 т. Т. 1. М.: Московский клуб, 199... 395 с.
233. Шопенгауэр А. Смерть и ее отношение к неразрушимости нашего существа // Избр. произв. Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. С. 90—147.
234. Штейнер Р. Очерк тайноведения. Ереван: Ной, 1992. 156 с.
235. Штейнер Р. Порог духовного мира. М.: Кокон, 1991. 61 с.
236. Щербинин М.Н. Горизонты России: литература, философия и жизнь // Взаимопонимание культур. Сб. науч. трудов. Вып 1. Тюмень, 1998. С. 17—24.
237. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. М.: Политиздат, 1991. 192 с.
238. Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Инвест-ППП, 1996. 240 с.
239. Элиот Т.С. Назначение поэзии. Ст. о лит. Киев: Air Land, 1996. 350 с.
240. Эрн В.Ф. Борьба за Логос // Соч. М.: Изд-во «Правда», 1991. С. 9—294.
241. Эспиноза А. Сервера. Кто есть человек? Философская антропология // Это человек: Антология. М.: Высшая школа, 1995. С. 75—101.
242. Юнг К.Г. Проблема души современного человека // Это человек: Антология. М.: Высшая школа, 1995. С. 24—41.
243. Юркевич П.Д. По поводу статей богословского содержания, помещенных в «Философском лексиконе» // Филос. произв. М.: Изд-во «Правда», 1990. С. 245—350.
244. Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению Слова Божия / Филос. произв. М.: Изд-во «Правда», 1990. С. 67—103.
245. Юркевич П.Д. Мир с ближними как условие христианского общежития // Филос. произв. М.: Изд-во «Правда», 1990. С. 351—357.
246. Яусс Х.Р. К проблеме диалогического понимания // Вopr. философии. 1994. № 12. С. 97—106.
247. Adams M. Is the existence of God a «hard» fact? // The Philosophical Review. 1967. Vol. 76. P. 492—503.
248. Bell D. The return of the sacred? The argument on the future of religion // The British Journal of Sociology. 1977. vol. 28. № 4. P. 421—442.
249. Widerker D. Fatalism // Logique et Analyse. 1987. Vol. 30. P. 229—234.

ОБ АВТОРЕ

БОГОМЯКОВ ВЛАДИМИР ГЕННАДЬЕВИЧ. Окончил историко-филологический факультет Тюменского государственного университета. Кандидат философских наук. Доцент кафедры социальных и гуманитарных наук Тюменской архитектурно-строительной академии.

Область интересов: онтология и теория познания, патристика, православно-христианское богословие, философия политики.

ANNOTATION

The notion of the «Innermost» which is very significant in ontology, gnoseology and axiology is analysed in the monograph. The author compares an approach to the innermost existing in patristic works and in modern philosophical trends. The problem of an attitude to the innermost is considered.

The book is meant for the teachers, scientists, students and also for those interested in philosophical and theological problems of patristic legacy.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
ВВЕДЕНИЕ	5
ГЛАВА I. Богословие, философия и поэзия: диалог о сокровенном	15
§ 1. Поэзия как не-богословие и не-философия	15
§ 2. Философия и сокровенное	20
§ 3. Богословие бессокровенное и сокровенное	38
ГЛАВА II. Диалог с Другим как способ выявления сокровенного	43
§ 1. Субъект-объектные отношения без Другого	43
§ 2. Взаимодействие с реальностью Другого	49
ГЛАВА III. Понятие «сокровенное»	68
ГЛАВА IV. Проблема отношения к сокровенному	95
§ 1. Отрицание сокровенного	95
§ 2. Ирония как отношения к сокровенному	99
§ 3. Благоговение как отношение к сокровенному	103
ГЛАВА V. Сокровенное во взаимоотношениях Бога и человека	112
ГЛАВА VI. Сокровенное во взаимоотношениях человека и природы	126
ГЛАВА VII. Сокровенное во взаимоотношениях человека и человека	137
§ 1. Сокровенное и свобода	138
§ 2. Сокровенное и власть	144
§ 3. Сокровенность творчества	147
§ 4. Сокровенное прошлого, настоящего и будущего	149
§ 5. Сокровенное брака, детей и родителей	153
§ 6. Сокровенное добра	156
§ 7. Сокровенное быта	157
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	158
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ И ПРИМЕЧАНИЯ	161
ЦИТАТЫ, АФОРИЗМЫ, ВЫСКАЗЫВАНИЯ	174
СЛОВАРЬ ОСНОВНЫХ ТЕРМИНОВ	178
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	185
ОБ АВТОРЕ	193
ANNOTATION	194

CONTENTS

PREFACE	3
INTRODUCTION	5
CHAPTER I. Theology, philosophy and poetry: dialogue on the innermost	15
§ 1. Poetry as non-theology and non-philosophy	15
§ 2. Philosophy and the innermost	20
§ 3. Theology not innermost and innermost	38
CHAPTER II. Dialogue with the Other as the way of revealing the innermost	43
§ 1. Subject-object relations without the Other	43
§ 2. Interaction with the reality of the Other	49
CHAPTER III. The notion of the "innermost"	68
CHAPTER IV. The problem of attitude to the innermost	95
§ 1. Negation of the innermost	95
§ 2. Irony as attitude to the innermost	99
§ 3. Reverence as attitude to the innermost	103
CHAPTER V. Innermost in interrelation of God and man	112
CHAPTER VI. Innermost in interrelation of man and nature	126
CHAPTER VII. Innermost in interrelation of man and man	137
§ 1. Innermost and freedom	138
§ 2. Innermost and pover	144
§ 3. Innermost character of creation	147
§ 4. Innermost of the past, the present and the future	149
§ 5. Innermost of marriage, children and parents	153
§ 6. Innermost of good	156
§ 7. Innermost of everyday life	157
CONCLUSION	158
BIBLIOGRAPHIC REFERENCES AND COMMENTS	161
QUANTATIONS, APHORISM, OPINIONS	174
GLOSSARY OF BASIC TERMS	178
BIBLIOGRAPHY	185
INFORMATION ABOUT AUTHER	193
ANNOTATION	194

РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

МЕЖВУЗОВСКИЙ ЦЕНТР
ПРОБЛЕМ НЕПРЕРЫВНОГО ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
ПРИ УРАЛЬСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ УНИВЕРСИТЕТЕ
ИМ. А.М. ГОРЬКОГО

Серия
«Философское образование»

Редакционный совет серии:

В.В.Ким (председатель),
В.И.Колосницын, В.И.Копалов,
И.Я.Лойфман, К.Н.Любутин, В.И.Плотников,
В.Д.Толмачев (редактор-координатор), Н.Н.Целищев,
Л.П.Чурина (ученый секретарь)

